Kimberly Hart • **Modernliği Dokumak** Bir Batı Anadolu Köyünde Hayat, Aşk, Emek



Modernliği Dokumak

Bir Batı Anadolu Köyünde Hayat, Aşk, Emek

Kimberly Hart

KOÇ
ÜNİVERSİTESİ
YAYINLARI

Koç Üniversitesi Yayınları: 6

Modernliği Dokumak: Bir Batı Anadolu Köyünde Hayat, Aşk, Emek
KIMBERLY HART

Kitaptaki makaleler Syracuse University Press, Hagar, Journal of the Royal Anthropological Institute, Ethnology, Ethnologia Europaea, Nordic Journal of Migration Research ve Society for Economic Anthropology'nin izniyle yayınlanmıştır.

Çeviri: Elçin Gen
Kitap editörü: Şeyda Öztürk
Kapak tasarımı: Altuğ Atik/ Tayburn Kurumsal
Düzelti: Pelin Özer
Grafik uygulama: Sinan Kılıç
Kapak Görseli: Kimberly Hart

Baskı: Colorist Akademi Matbaacılık
Yeşilce Mahallesi Yılmaz Sokak No: 3 4.Levent/İSTANBUL
Tlf. (212) 270 78 78
Matbaa sertifika no: 18977

1. baskı: İstanbul, Mayıs 2011
ISBN 978-605-61411-3-3
Sertifika no: 18318
Bu kitap geri dönüşümlü kâğıda basılmıştır.

Koç Üniversitesi Yayınları
Rumeli Feneri Yolu, 34450 Sarıyer-İstanbul
kup@ku.edu.tr • www.kocuniversitypress.com • www.kocuniversitesiyayinlari.com
İnternet satış adresi: http://alisveris.yapikredi.com.tr

MODERNLİĞİ DOKUMAK

BİR BATI ANADOLU KÖYÜNDE HAYAT, AŞK, EMEK

KIMBERLY HART

İngilizceden Çeviren:

ELÇİN GEN

KOÇ
ÜNİVERSİTESİ
YAYINLARI

İçindekiler

Teşekkür

Örselli'deki bir evde, yarı köylü kıyafetleri içinde, İngilizce tercümeye gerek duymadan Türkçe konuşarak oturduğum zamanlarda sık sık tuhaf bir duyguya kapılır, kendi kendime şunu sorardım: Nasıl oldu da kendimi burada, Türkiye'nin bir köyünde buldum? İlk aklıma gelen, Vermont'taki Bennington College'da Murat Eyüboğlu'yla tanışmış olmasam bunların hiçbirinin olmayacağıydı. Murat ve kardeşi Selim hayatımı değiştirdiler, bana akademik araştırmayla Mahler'den *Uzay Yolu*'na uzanan keşifleri birleştiren bir dünyanın kapılarını açtılar. Fakat köyde ne zaman bu tuhaf duyguya kapılıp, kendimi çok uzaklarda ve hayli yabancısı olduğum bir yerde hissetsem, bir an durup, Connecticut'taki küçük bir kasabada olduğumu hayal eder, oranın da Türkiye'deki bir köyden çok farklı olmadığını anlardım. Connecticut'lı çocukluk arkadaşlarım, entelektüel araştırmanın kişisel hikâyeler ve etnografik tarihler aracılığıyla da yürütülebileceğini öğretmişlerdi bana. Antropologluk hayatımın on iki yaşındayken başladığını düşünüyorum: East Hampton'daki Pocotopaug Gölü civarında yaşayan yaşlı bir kadın olan Bayan Ethel Strong'un bana iş vermesiyle. Bayan Strong, bir gün, ateist olan büyükanneme yollamayı pek sevdiği dinî kitapçıkları almak için evine gittiğimde, yeterince güçlü ve becerikli olduğumu gösterirsem kendisi için çalışmam karşılığında bana saatine 1,5 dolar vereceğini söylemişti. Küçük yaşıma rağmen bu ücret bana pek adil gelmemişti, yine de teklifini kabul ettim ve altı yıl boyunca onun için çalıştım. Bahçesini kazdım, eski ocağındaki külleri boşalttım, kalmi ağaçlarının üzerine kuş yemi serptim, iç çamaşırından bozma bezlerle sildiğim camları gazeteyle ovup parlattım, toz torbası yerine suyla çalışan antika bir elektrik süpürgesiyle oturma odasını süpürdüm. Bütün bu süre boyunca, Bayan Strong'un tek odalı bir okulda geçirdiği öğretmenlik

yıllarıyla, dişçi masrafından kurtulmak için elbise askısını ateşte kızdırıp iltihaplı dişine basan kocasıyla ve Büyük Buhran'ın çetin zamanlarıyla ilgili hikâyelerini dinledim. Bir keresinde elimi tutup heyecanla şöyle demişti: "Onlar [eski eşyaları onarmak yerine çöpe atanlar] yoksul olmanın ne demek olduğunu bilmiyorlar; Buhran'ı yaşamamışlar!" Bahçesindeki ağaçlardan topladığımız armutları, elma ve şeftalileri konserve yapmak üzere ayıklıyorduk, bıçağımdaki sinekleri temizlerken söylediklerini düşünüyordum. Katolik okulu üniformamla evi temizlemem ve kapısındaki Cumhuriyetçi Parti çıkartmasına yüzümü buruşturarak bakmam onu dehşete düşürse de, aramızdaki onlarca yılın ve dağlar kadar tecrübe farkının gölge düşürmediği sıkı bir dostluğumuz vardı. Örselli köyündeki yaşlıların evinde, ince bir minderin üzerinde oturup yoğurt yiyerek eski günlerle ilgili hikâyeleri dinlerken, Bayan Strong için çalışmış olmanın faydasını çok gördüm.

1990-1991'de, Connecticut'ın Manchester kentinde bale giysileri dikilen bir fabrikada çalışmış olmanın da çok faydasını gördüm. Bütün dikişçiler kadındı, yarısı İkinci Dünya Savaşı sonrasında Doğu Avrupa'dan ilk göç dalgasıyla gelmişti, diğer yarısı 1980'lerde Latin ve Güney Amerika'dan gelmişti, birkaç tane de daha yaşlı Amerikalı kadın vardı. Bu kadınların arasında, zikzak dikiş makinesini kullanmayı öğrendim ve pek çok ilginç hikâye dinledim. Körfez Savaşı'nın çıkması ve oğlu Irak'ta olan denetçimizin baskısıyla, İkinci Dünya Savaşı'yla ve daha sonraki yıllarda yaşanan savaşlarla ilgili hikâyeler fısıldaşılıyordu: Rusların Doğu Prusya'yı işgal etmesi, toplama kampı deneyimleri, Latin Amerika'dan kaçan milisler... Göçmen kadınların hiçbiri, savaşın korkunç bir olay olduğunu hatırlatmadan Körfez Savaşı'nı desteklemiyordu.

Dikiş fabrikasına girmeden önceki yıl ve ayrıldıktan sonra, Paris'te Murat'la aynı evde yaşadım; Paris Fransızcasından çok Kuzey Afrika göçmenlerinin Arapçasını dinliyordum. Yazları, otostopla Anadolu'yu gezerek ve İstanbul'da kaptığımız tuhaf virüslerden kurtulmaya çalışarak geçiriyorduk. Bu deneyimlerin de antropolog olmamda büyük payı olmuştur. Tüm bunlar beni saha çalışması denen şeye hazırlamıştı, Indiana'daki okul da bana bu deneyimleri kâğıda dökmeyi öğretmişti.

Burada teşekkür etmek istediğim çok insan var. İstanbul'dan Üner ve Beril Eyüboğlu, Bilge Taner, Şerife Atlıhan, Linda Robinson, Deniz Yükseker,

Leyla Neyzi, Maureen Jackson, Leslie Peirce ve Susan Rottman'a teşekkür ederim. Özellikle Selim Eyüboğlu'na, popüler sinema ve televizyon üzerinden Amerikan ve Türk kültürüne dair yaptığı parlak analizlerle ufkumu açarak ABD ve Türkiye hakkında karşılaştırmalı bir kavrayış geliştirmemi sağladığı için minnettarım. 2007'de hayatını kaybeden, İstanbul'a her gittiğimde eksikliğini hissettiğim Josephine Powell'a şükran borçluyum. Harald Böhmer'in yıllar içinde dost olduğu köylülere karşı gösterdiği ilgi ve duyarlılık beni hâlâ etkiliyor ve bana, onlarla tanışmama vesile olacak kadar güvenmiş olması benim için bir şereftir. Bloomington'daki yıllarımdan, Indiana Üniversitesinde benim üzerimde epey etki bırakmış hocam Carol Greenhouse'a; Nazif Shahrani, Gracia Clark, Carl Ipsen, Richard Wilk ve Michael Jackson'a teşekkür ederim. 1999'da beni Harvard'daki seminer dersine davet eden, ondan sonra da çalışmamla ilgilenen ve desteğini esirgemeyen Michael Herzfeld'a şükran borçluyum. Antropolojide (ve hayatta) dostum olan insanlar olmasa, entelektüel keşiflerimin hiçbiri ilginç veya kayda değer olmazdı: Nathalie Arnold, Tracy Luedke, Esra Özyürek ve Vasiliki Neofotistos'a teşekkür ederim. Buffalo'dan Deborah Reed-Danahay'e, çalışmama verdiği destek için ne kadar teşekkür etsem azdır. Karen Schiff, ufkumu açık tutmak konusunda bana hep ilham kaynağı oldu. Annem Michele Hart'a, beni okumaya teşvik ettiği ve halk kütüphanesinden sürekli kitap taşıdığı için minnet borçluyum. Büyükbabam George Hart, eğitimimi sürdürmem için bana malî destek verdi; anneannem Gertrude Boyle, entelektüel uğraşımı her zaman destekledi.

Bana hayatlarını açan Örselli köylülerine ömrüm boyunca minnettar olacağım. Bir yabancıyı sevebilme, onunla dünyalarını paylaşabilme becerileri olağanüstüydü. Tek tek herkese teşekkür etmem imkânsız, ama birkaçını burada anabilirim: Cennet ve Muhittin Deneri, Ahmet Çınar, Kıymet ve Murat Acarkoç, Zeynep ve İsmail Dikme, Havva, Tenzile ve Hafize, hepinize teşekkürler.

Giriş

Bu kitap, daha önce İngilizcede yayımlanmış makalelerin bir araya getirilmesiyle oluşturuldu. Her bölüm kendi başına bir makale olduğundan, köyle ilgili tasvirlerde ve araştırma içerisinde bazı tekrarlar olması muhtemeldir. Bölümler, Batı Anadolu'nun bir köyünde yürütülen kapsamlı bir etnografik araştırmaya dayanıyor. Bu çalışmaları bir araya getirmekteki amacım, Türkiye'de antropoloji, sosyoloji ve ilgili alanlarda çalışan akademisyenlere Türkiye'nin kırsal bölgelerine ait etnografik temsilleri sunmak. Elbette akademisyenler dışındaki okurların da, antropologların Türkiye'nin kırsal yöreleri hakkında yazdıklarına ilgi duyacağını umuyor ve araştırmam sırasında görüştüğüm insanların, kendi hayatları hakkında yazdıklarımı okumalarını diliyorum. Giriş bölümünde, antropologların kullandıkları araştırma yöntemlerine, Türkiye'de bir köyde araştırmacı olarak yaşadığım deneyimlere ve makalelerdeki bazı ana temalara değineceğim.

Saha Çalışmasında Ele Alınan Problem

Etnografların, genel itibariyle "kültürel" sıfatıyla tanımlanan meseleler üzerine saha çalışması yapan sosyal-kültürel antropoloji uzmanlarının, saha çalışması yürütmeleri zorunludur. Saha çalışması, araştırmacının incelediği topluluk içerisinde bizzat yaşadığı ve araştırmasının başında ortaya koyduğu sorulara cevap oluşturacak verileri toplamak için (genellikle bir burs alarak) o topluluğun gündelik hayatına hem katıldığı hem de bu hayatı gözlemlediği uzun bir zaman dilimidir. Doktora öğrencilerinin yürüttüğü saha çalışmaları genelde iki yıla kadar uzar. Bu hem zorlu, hem de heyecan verici bir süreçtir. Saha çalışması, araştırmacıyı bazı varoluşsal sorular üzerine düşünmeye zorlar: Araştırmacı kendi kimliği üzerine, çok

farklı dünya görüşlerine sahip insanlarla yaşanan kültürel karşılaşmaların anlamı üzerine, bu farklılıkları çarpıtmaksızın nasıl temsil edeceği ve uzlaştıracağı üzerine kafa yorar. "Katılımcı-gözlemci" denen şemsiye kavram, mülakat, yoklama, anket, fotoğraf ve zaman zaman videoyu da kapsayan farklı araştırma biçimlerini de içine alır. Aslında, araştırmacının, araştırma sahası konusunda ilginç ve işe yarar "verileri" toplamasını sağlayan her yol bir yöntemdir. Bu nedenle araştırmacının çalışmalarını yürütme sürecinde genellikle farklı yöntem türlerini dikkate alması ve denemesi gerekir. Başka bir deyişle, saha çalışmasının başında kesin ve değişmez bir plan geliştirmesi şart değildir, bilakis, çalışma ilerledikçe sorularını ve yaklaşımını değiştirmeye daima açıktır.

Bu yoğun araştırma dönemi, araştırmacının, görüştüğü kişilerle olumlu ilişkiler kurmasını gerektirir. Akademisyenlerde rastlanan yaygın bir kanı vardır: Araştırmacıların, inceledikleri insanları olumsuz "etkileyecekleri," bu nedenle her türlü etkileşimin "nesnel" ve bir biçimde mesafeli olması gerektiği düşünülür. Bunun tamamen yanlış bir düşünce olduğunu en baştan belirteyim. Etnografi alanındaki araştırmacılar, görüştükleri kişilerle yakın, kişisel ve duygusal ilişkiler kurarlar. Bu ilişki, araştırmanın zeminini oluşturur. İki taraf da, araştırmacının bu kişilerin hayatları hakkında veri topladığını, bu verilerin de yazılı veya (etnografik film gibi) görsel malzemeler oluşturmak üzere kullanılacağını gayet iyi bilir; yine de bu, iki tarafın karşılıklı desteğe dayanan sıcak ilişkiler kurmalarını engellemez; hatta bazı durumlarda, gösterilen misafirperverliğe, yabancılardan esirgenmeyen nezakete mukabele etmek için araştırmacı, armağanlar vererek, yerli halka yardımcı olacak bağışlarda bulunarak, çocukların eğitiminde gönüllü olarak görev alarak bu ilişkinin devamını sağlayabilir.

Kendi saha çalışmama gelince, Örselli köyüne ilk kez 1998 yılında, iki haftalık bir ön saha çalışması için gittim; hem orada yaşayıp yaşayamayacağımı, hem de nasıl bir konu başlığı seçeceğimi değerlendirmek istiyordum. Bir yıllık saha çalışmasıyla ve çalışmada topladığım verilerle tezimi tamamlayabileceğim bir araştırma sorusu seçmem gerekiyordu. Haritayı açıp gelişigüzel bir yer seçmedim. Anadolu'yu gezmiş ve İstanbul'da yaşamış biri olarak Türkiye'de uzun yıllara dayanan hayat tecrübesine sahiptim. Indiana Üniversitesinde aldığım üç yılı aşkın eğitim ve İstanbul'da

katıldığım dil kursları sayesinde Türkçeye hayli vâkıftım. Asıl önemlisi, dostlarım vardı. 1970'lerin ortalarından beri İstanbul'da yaşayan Amerikalı fotoğrafçı Josephine Powell'ı tanıyordum. Powell, Harald Böhmer'le birlikte DOBAG'ın (Doğal Boya Araştırma ve Geliştirme Projesi) ve Örselli köyündeki halı dokuma kooperatifinin kuruluşunda yer almıştı; kitabın ikinci bölümünde bu iki kurumu ayrıntılı olarak anlatacağım. 1998'de yaşı hayli ilerlemiş olan Josephine, beni Harald Böhmer'le tanıştırdı. Köye gittiğim sırada orada ziyarette bulunan Harald da, kooperatifin o zamanki müdürü Ahmet Çınar'la bir araya gelmemi sağladı. Ayrıca köyden ayrılıp beni yalnız bırakmadan önce, tanışmam gereken herkesle gerekli hukuku kurmama yardımcı oldu. Bu tanışma fasılları, köylülerle kuracağım güvene dayalı ilişkilerin zeminini oluşturdu. Köyde kaldığım süre benim için ilginç geçti ve daha kapsamlı bir saha çalışması için geri dönmek konusunda kendimi rahat hissettim. ABD'ye döndükten sonra, Indiana Üniversitesinde doktora yeterlilik sınavlarına girdim, burs için çeşitli yerlere başvuruda bulunup beklemeye başladım; bu arada Boston Massachusettes'te bir işe girdim. 2000 yılında, Türkiye hükümetinden burs ve araştırma izni alarak, çalışmama başlamak üzere köye döndüm.

Örselli köyüne 2000 yılı Şubat ayında gittim ve Cennet ile Muhittin Deneri çiftinin yanında kalmaya başladım.[1] Cennet, 1980'lerde kurulduğundan beri dokuma kooperatifinin başkanlığını yürütüyordu. Karizmatik ve güçlü bir kadındı; aramızda o kadar yakın bir ilişki gelişti ki, beni evin diğer kızı gibi görüyordu. Kızı Zeynep o sırada ortaokula gidiyordu, o da araştırmamın önemli katılımcılarından biri oldu. Çalışmamı yürüttüğüm yıllar içinde, Zeynep'in büyümesine, liseyi bitirmesine, biraz uzaktaki bir kasabada evlenip çocuk sahibi olmasına tanıklık ettim.

---

1 Etnografi yazınında kişi ve yer isimlerini değiştirmek yerleşik bir uygulamadır. Ben bu çalışmamda, yayımlanmış diğer tüm çalışmalarımda olduğu gibi, köyü gerçek ismiyle verdim. Bunun sebebi, hem köyün dokumacılık üzerine metinlerden bilinen bir yer olması, hem de köylülerin köyün isminin değiştirilmesini tuhaf karşılamalarıydı. Ayrıca, bazı kişilerin isimlerini gerçek haliyle korurken, bazılarını değiştirdim. Bunun sebebi de yine, bu kişilerin isimlerinin kooperatifle ilgili daha önceki metinlerde geçmesi.

Örselli'ye ilk gidişimde aldığım ilk karar, ufak tefek değişikliklerle de olsa köylü kadınlar gibi giyinmekti—bu nedenle Türkiyeli ziyaretçilerin çoğunun şaşkın bakışlarına maruz kalıyordum. Saha çalışmasıyla ilgili değerlendirmelerimin en başında bu konuyu gündeme getiriyorum, çünkü giyim tarzının önemsiz bir mesele olduğunu düşünmüyorum. Başlarda köylü gibi giyinmeyi düşünmemin altında "uyum sağlama" isteği yatıyordu. Sonradan bunun mümkün olmadığını anladım, ama köylülerin çoğu şalvar giyip başörtüsü takmamı olumlu karşılayınca, bunun doğru karar olduğunu gördüm. Asla bir köylü "olmayacaktım" ama dışardan birinin, hem "gâvur" hem de "yabancı" olan birinin aralarında yaşayacak olmasının yarattığı kaygıları bu şekilde dindirebilirdim. Sonraları, kentli, daha laik Türkiyeli ziyaretçilerin şaşkınlığını, hatta zaman zaman gösterdikleri hayret dolu tepkileri gördükçe, köylü kıyafeti giyme tercihimin siyasî bir çerçevede yorumlandığını anladım. Seçtiğim giysilerle aynı zamanda bir dünya görüşünü de kuşanmıştım ve bu, kentli Türkiyelilerin modern ve laik bir insanın nasıl olması gerektiğine dair tasavvurlarıyla örtüşmüyordu. Hiç tartışmasız laik ve modern Batı dünyasının üyesi addedilen bir Amerikalı olarak kendimi dışarıya gösterme tarzımla ilgili bu seçim, pek çok kentli ziyaretçi nezdinde bir çelişki teşkil ediyordu.

Kadınlar söz konusu olduğunda giyim tarzı, kimliğin sembolik bir işareti olarak özellikle belirginlik kazanır. Köy ile kent arasında erkeklerin giyim tarzı bakımından büyük bir farklılık yoktur. İki yerde de yaşlı erkekler Batı tarzı takım elbise giyer, zaman zaman da şapka takarlar; gençlerse kot pantolon giyerler. Köylü genç erkeklerin giyimini kentli yaşıtlarından ayıran tek fark, beyaz gömleğin üzerine giydikleri—genellikle siyah—yelektir. Köylerde yaşlı erkekler çoğunlukla, eski Osmanlı türbanlarını hatırlatacak şekilde, başlarına bağladıkları bir kumaş veya el örgüsü bir başlığın etrafına sarılmış bir atkı takarlar. Oysa kadınların giysileri, coğrafî kökenleri çok daha keskin biçimde belli eden sembolleri, iffeti ve İslama bağlılığı, sınıfsal aidiyeti ve zaman zaman da tüm bu sınırları aşma isteğini barındırır. Her yaştan köylü kadınlar, genelde çiçek motiflerinden oluşan bol desenli ve mevsime göre kalınlığı değişen kumaşlardan yapılmış şalvarlar, el örgüsü yelekler, uzun kollu bluzlar giyip başörtüsü takarlar. Renk ve desenlerdeki ufak tefek çeşitlemeler, kenarı boncuklu ve oyalı eski tarz siyah başörtüsü

veya ince polyesterden oyasız başörtüsü ve bunlar gibi bir dizi küçük fark, kişisel tarzın ve yaşın göstergesidir. Okumak veya evlenmek için köyden ayrılan genç kızlar çoğunlukla başörtüsü takmayı bırakır, makyaj yapıp saçlarını boyamaya başlar, üzerlerine oturan, modaya uygun kot pantolon ve bluzlar giyerler. Bazılarıysa, daha İslamî bir giyim tarzı benimseyerek, uzun etek, payetli gömlek, polyester başörtüsü ve her zaman giysinin üzerine giydikleri uzun polyester ceketleri tercih ederler. Kadınların kılık kıyafeti, köyü ziyaret edenlere ilk bakışta okuyabildikleri mesajlar iletir; bu nedenle, eski tarz köy kıyafetlerini giyme tercihim, kendilerine daha saygın ve modern bir kimlik yakıştıran genç kız ve kadınları çoğunlukla rahatsız ediyordu. Bu genç kızlar için modaya uygun giyinmeyişim sürekli bir hayal kırıklığı kaynağı oldu. Köyün diğer sakinleri ise, giyim tarzlarına saygı duyan ve yerel giysileri giyerek hayatlarına katılan bir yabancının varlığından memnundular.

Fakat, köyün dışında okumaya giden pek çok genç kız gibi, ben de köy kıyafetlerini sadece köydeyken giyiyor, kente veya civar ilçelere ziyarete gittiğimde kot pantolon, bazen uzun etek ve kısa kollu bluz giyiyor, başörtüsü takmıyordum. Dolayısıyla, sınıf atlamak isteyen köylü gençler gibi ben de köyü ayrı bir giyim tarzı gerektiren yarı-kapalı bir mekân olarak görüyordum. Burada giysi meselesini uzun uzadıya ele aldım, çünkü bu, bir araştırmacının saha çalışmasına başlar başlamaz karar vermek zorunda olduğu konulardan biri.

"Ne giyeceğim?" meselesini hallettikten sonra, çalışmama, haneleri ve hısımlık ilişkilerini inceleyerek başladım. Köydeki her evi tek tek ziyaret ettim, oturanların listesini çıkardım ve köyün diğer sakinleriyle olan ilişkilerini kaydettim. Böylece, insanların kim olduklarını ve başkalarıyla aralarındaki bağları öğrenmiş oldum. Sonra kooperatif üzerinde çalışmaya başladım. Katıldığım pek çok faaliyetin yanı sıra halı dokumayı öğrendim. Bu, kadınlarla aramda bir ilişki örmeme de yardımcı oldu. Kooperatif hayli faaldi: Halı tüccarları, turistler, gazeteciler vs. gelip gidiyor, yıllık toplantılar düzenleniyor, evlerinde halı dokuyan kadın üyelerin bulunduğu başka köylere gidiliyordu. Ben de bu faaliyetlerin hepsine katılıyordum. Ayrıca tüccarlarla, ziyaretçilerle, dokumacılarla ve kooperatifin yöneticileriyle, işleri, kooperatifin kuruluşu ve köy hayatı üzerindeki etkileri

hakkında uzun mülakatlar yapıyordum. İstanbul'da, Josephine Powell, Harald Böhmer, Şerife Atlıhan ve Bilge Taner'den kooperatifin tarihiyle ilgili hikâyeler topladım ve İstanbul'da her yıl Noel vesilesiyle bir kilisede düzenlenen satışta köylülere yardım ettim.

Çalışmamın bir sonraki safhasında, genç kızların evliliklerindeki ekonomik pratikleri ele aldım. Bir gün, birlikte halı dokuyan bir anne-kızla mülakat yapıyordum. Ben halılardan bahsederken kız sözü elişlerine getirdi. Bunun üzerine ben de bu işleri görmek istedim. Kız ve annesi, bana sandıklar dolusu nakış işlerini, havlu kenarlarını, el örgüsü çorapları ve başörtülerini gösterirken o kadar heyecanlıydılar ki, bütün bunların neden bu kadar önemli ve heyecan verici olduğunu, neden bunların yapılması için onca enerji, zaman ve para harcandığını öğrenmeye karar verdim. Böylece çeyizle ilgili araştırmalarıma başladım. Birkaç kızı filme çektim; bana, işledikleri ve evin tüm eşyasını örten büyük perdelerin arkasına sıkıştırılmış mukavva kutularda sakladıkları el işlerini tek tek gösterdiler. Kızlar eşyalarına pek düşkündüler. Küçük köy evlerinde odaların paylaşılmasına ve ortaklığın yüceltilmesine rağmen bu eşyalar herkesin özel mülküydü. Miktar önemliydi: 100 çorap yetmezdi, 200 başörtüsüyle olmazdı... Sandıklar dolusu eşyaya gururla bakan anneleri de şöyle dedi: "Bizim çeyizimiz bunların yanında ne ki? Bizim bir çöpümüz yoktu!" Bir gün, kadın yine aynı şeyi söyleyince dayanamayıp sordum: "Sizde ne vardı?" Bu soru, evli kadınlarla yaptığım yapılandırılmış mülakatların başlangıcı oldu. Köylerde halıcılıkla kazanılan ek gelirin evlilik hazırlıklarına yatırıldığını öğrendim, pahalı çeyizler de bu yatırımın parçasıydı.

Evlilik ilişkilerinde kullanılan eşyalar üzerine çalışmak, beni bizâtihi evlilik konusunu incelemeye sevk etti: Gençler nasıl eş buluyorlar, bu sürecin geçmişteki pratiklerden farkı nedir, evlilik ritüelleri zaman içinde nasıl değişmiş, gibi sorular üzerine düşünmeye başladım. Yanlarında kaldığım Muhittin ile Cennet'in oğulları da 2000 yılının Ekim ayında evlenecekti. Cennet'in kızı lise öğrenimi için Manisa'ya gitmiş olduğundan, evin tek "kızı" ben olduğum için evlilik hazırlıklarına ben de yardım ettim. Çeyizle ilgili araştırmalarıma ara verdim ve buğday ayıklamakla, şilte yünü dövmekle, eve gelen ziyaretçilere demlik demlik çay ikram etmekle meşgul oldum ve bu arada halka açık evlilik ritüellerini filme kaydettim. Bu dü-

ğün deneyimi, bana araştırma süreciyle ilgili birçok şey öğretti. Öncelikle, kadınların harcadığım emeğin farkında olduklarını gördüm. Bana hamarat olduğumu söylüyorlardı. Çalışmam sayesinde sosyal bağları olan bir kişi olmuştum—haneye katkıda bulunmaya hazır, dolayısıyla oraya ait olan bir kişiydim. İnsanın çalışma aracılığıyla sosyal bağlar kurduğunu, bunun da karşıdakilerce görülüp takdir edildiğini öğrendim. İkincisi, "evin kızı" olarak çalışmanın yanı sıra, film yapımcısı olarak da çalışıyordum. Bu da köylüler nezdinde önemli bir katkıydı. Köy hayatı hakkında kaydettiğim filmler, köylülerin olağanüstü misafirperverliğine karşılık vermemi sağladı. Böylece benim de onlara verecek bir şeyim olmuştu: *Yuntdağ'da Bir Düğün* filminin çekimleri ve son hali.

Düğünden sonra, araştırma yöntemlerimi üç faaliyet tipine yoğunlaştırdım: Film çekmek, mülakat yapmak ve Cennet'lerin evi ile kooperatifte çalışmak. Bu alanların her biri farklı türde işleri gerektiriyordu, ama hepsi de çalışma sürecinde gözlem yapmamı sağladı. Halı taşıdım, bahçe çapaladım, zeytin topladım, eve badana yaptım, hamur yoğurdum, sırtımda odun taşıdım. Eve somut olarak katkıda bulunmam ve bunlar için harcadığım zamanı mülakat ve filmlerim için harcadığım zamanla dengelemem, köy hakkında birkaç düzeyde bilgi sahibi olmamı sağladı. Kooperatif hakkında, ilişkiler ve çeyizler hakkında sürdürdüğümüz açık uçlu tartışmalar devam ettikçe, köyde ilişki kurmanın temel unsurunun işleri paylaşmak olduğunu öğrendim. Dev zeytin yığınlarını ayıklamak veya salça yapmak gibi büyük çaplı işlerde Cennet'le sohbet ediyorduk. Bana hikâyeler anlatıyor, bilgilerimi düzeltiyor, araştırmamın bir sonraki aşamasında hangi konuları ele almam gerektiğini anlamama yardımcı oluyordu. Dolayısıyla Cennet, hem araştırmam için kilit bir katılımcı, hem de köy hayatını anlamamı sağlayan önemli bir rehberdi.

İlerleyen bölümlerde ele alacağım konuları daima çağdaş entografi kuramı çerçevesine yerleştirdim. Bunlar arasında, gelenek ve modernlik ideolojileri, ekonomik değişimin yaratılmasında kalkınma projelerinin rolü, bir geçiş ritüeli olarak evliliğe geçiş, genç kadınların köy hayatını benimsemeye direnmeleri ve kente göçme istekleri ve köyde kendini gösteren sosyoekonomik farklılıkla ilgili kaygıları yansıtan İslamî dindarlık pratikleri gibi temalar bulunuyor. Bu kitabın her bölümü, konu açısından anlamlı ve ilginç

bulduğum bir soruyu ele almak için yazıldı. Bu makaleler derlemesinde kırsal yaşamın kapsamlı ve ayrıntılı bir yorumunu sunma hedefiyle yola çıkmadım—bu, doktora tezlerinin işlevidir. Bu sebeple, sadece kalkınma projelerini konu alan yazına odaklanmak gibi alternatif yaklaşımları, bunun yanı sıra daha başka pek çok konuyu ele almadım. Elbette ilerde, hâlâ devam eden bu araştırmaya dair başka analizleri de anlamlı ve verimli bulabilirim. Fakat şimdiki haliyle bu çalışma, esasen kooperatifin tarihçesini (2. Bölüm), köylülerin hafızayla ve gelenek fikirleriyle ilişkilerini (1. Bölüm), toplumsal cinsiyet, iktidar ve hane konularını (3., 4. ve 6. bölümler), yerel ekonomiyle bağlantılı İslamî pratikleri (5. Bölüm) ve kooperatifin gerileyişini (7. Bölüm) ele alıyor. Bütün olarak bakıldığında, bu temalar, kırsal hayatın bir kalkınma projesi aracılığıyla, yani bir halı dokuma kooperatifiyle nasıl değiştiğine işaret ediyor—dokumayı metalaştıran, yeni gelir kaynakları yaratan ve haneler arasındaki sosyoekonomik farklılıkları artıran bir proje bu. Sonuçta bazı kadınlar kente göçmeyi başarıp halı dokumayı bırakarak kentli ev kadınları oluyor, bazıları çocuklarının eğitime devam etmeleri için yatırım yapıyor, bazıları da köyde kalıp halı dokumayı sürdürüyor ve kırsal hayatı alın yazıları olarak kabul ediyorlar. Pek çoğu, eski köy dünyasını özlemle anıyor; onlara göre eskiden insanlar birbirine daha yakınmış, maddî bir karşılık beklemeden birlikte çalışırlar, birbirlerinin derdine daha çok koşarlarmış. Şimdiyse, çoğuna göre, insanlar bencilleşmiş; gençler evlenmekten, dayalı döşeli rahat bir evde oturmaktan başka bir şey düşünmez olmuşlar. Ama bu geçmiş özlemi herkes için geçerli değil. Kimileri geçmişe bakınca geri kalmışlık ve çetin hayat koşulları görüyor; medyanın olumlu etkilerinden, sağlık hizmetlerinden yararlanma imkânlarından, köy dışındaki dünyaya açılmanın kolaylığından, bu dünyayı daha iyi anlayabilmekten, seyahat edip hayatı kolaylaştıran şeyler alabilmekten dem vuruyorlar. Dolayısıyla, kırsal hayata ve modernliğe dair yorumlar arasındaki farklar, ekonomik değişimle ilgili düşünceler arasındaki faklılığa dayanıyor. Bu tartışmalar kitabın her bölümünde görülebilir. Son olarak, bölgede yürüttüğüm araştırmanın hâlâ devam ettiğini ekleyeyim: Şu anda, Manisa ve civar ilçeleri ile bölgeden bazı imamların camilerde çalıştığı Almanya da araştırmanın kapsamı içinde yer alıyor. Kitabın son bölümünde ve Sonuç'ta, bu yeni güzergâhların bazılarına değineceğim.

Modernliği Dokumak, Halıları Pazarlamak: Örselli Köyü'nde Kolektif Hafıza ve Meydan Okunan Gelenek*

> İmgelem, örgütlenmiş bir sosyal pratik alanına, (hem emek, hem de kültürel olarak örgütlenmiş pratik anlamında) bir çalışma biçimine, faillik konumları (bireyler) ile küresel olarak tanımlanmış olanak alanları arasında bir müzakere biçimine dönüştü. [...] Artık imgelem tüm faillik biçimlerinin merkezinde yer alıyor, kendisi de bizatihi bir toplumsal vaka ve yeni küresel düzenin kilit bileşenlerinden biri (Appadurai, 1996, s. 31).

Batı Anadolu'nun Yuntdağ bölgesinde yer alan bir dağın eteğine kurulmuş olan Örselli Köyü, DOBAG (Doğal Boya Araştırma ve Geliştirme) halı dokuma projesinin kardeş kuruluşu Yuntdağ kooperatifinin merkezi konumunda. Köy, zaman ve kimlik meseleleri üzerine düşünmek için ideal bir yer, çünkü DOBAG burada halı dokumacalığını yeniden canlandırdı ve doğal boyama tekniklerini yeniden devreye soktu. Proje, köylülere ekonomik açıdan katkıda bulunmanın yanı sıra, gelenekle ilgili fikirlere dair yaratıcı buluşları da kullanıyor—bunlar Örselli halkı tarafından bir kültürel kimliğin göstergeleri değil, pazarlama araçları olarak görülüyor. Bu makalede, Örselli halkının hem maddî değişim aracılığıyla tecrübe ettiği modernleşmeyle, hem de homojen bir ulusal etnisite ile

---

* "Weaving Modernity, Commercializing Carpets: Collective Memory and Contested Tradition in Orselli Village," The Politics of Public Memory in Turkey, der. Esra Özyürek, Syracuse University Press, 2006, s. 16-39.

uluslararası bir Müslüman cemaati üzerine kurulu kimliklerle hesaplaşma süreçlerini irdeleyeceğim.

Köyde geçirdiğim iki yıllık etnografik araştırma sırasında, hem maddî hem de altyapı ve ideoloji düzeyindeki kayda değer değişimlerin yanı sıra, geçmişle ilgili yorumlar arasında ciddi çatışmalar olduğunu ve bunların gelenek ve modernlik kavramlarıyla yüklü olduğunu keşfetmek beni önceleri şaşırtmıştı. Geleneksel dokumacılığın metalaştırılmasının geçmişle ilgili politik gerilimlerde payı olduğunu gördüm, çünkü bu durum, kültürel kimlikle ilgili çatışan fikirlere alan açıyordu. Köylüler, yerli ve yabancı araştırmacılar, tüccarlar ve turistler arasındaki karşılaşmalarda bu meseleler su yüzüne çıkıyordu. Bu makalede, "gelenek" terimini kullanırken geçmişin bilinçli olarak veya gerçek anlamda canlandırılmasını kastetmiyorum; terimi daha ziyade, geçmişle ilgili fikirlerin modernlik fikirleriyle eşleştirildiği ve insanlarla nesnelerin küresel bir değer hiyerarşisi içerisinde sınıflandırıldığı bir siyasî ideolojinin unsuru olarak kullanıyorum (Herzfeld, 2004). Michael Herzfeld'in Yunanistan için dediği gibi: "Zanaatkârlar [...] gelenekle çalışmalarının iki ucu keskin bir bıçak olduğunun farkındalar. Bu bir yandan onların itibarını artırıyor [...] ama öte yandan da modernliğin en çok arzulanan nimetlerinden uzak kalmalarına sebep oluyor" (Herzfeld, 2004, s. 5). Örselli köyünde, kadın kooperatifinde üretilen "geleneksel" halılar hayat şartlarının yükselmesini sağlayan ekonomik koşulları yaratıyor, köylüler bu sayede modernliğin bazı unsurlarına ulaşabiliyorlar; ama kooperatif, turistler, tüccarlar ve diğer ziyaretçiler için sergilemeleri beklenen otantiklik performası aracılığıyla gelenek fikirlerini metalaştırdıklarının bilincine varmalarına neden oluyor.

1981'de kurulan DOBAG, Örselli köyündeki dokumacılık faaliyetinde köklü değişimler yarattı, fakat dokumacılığın ticarîleşmesinin tek müsebbibi de değildi. Dağlık ve çorak Yuntdağ bölgesindeki köylerin çoğu, dokumacılık, hayvancılık ve peynir üretiminde uzun bir geçmişi olan eski Yörüklerin yerleşimleridir (Anderson, 1998; Böhmer, 1983; Brüggermann, W. ve Böhmer, H., 1983; Black, 1985). Yirmi yıl öncesine kadar, halı, çuval, torba, kilim, seccade ve yastık biçimindeki elişi dokumalar hem vazgeçilmez birer ev eşyasıydı, hem de çeyizlerin önemli parçaları arasındaydı (Atlıhan, 1993; Bayatlı, 1944a, 1944b, 1945a, 1945b). Her ne kadar dokumalar,

tasarımları ve işlevleri bakımından "geleneksel" addedilebilse de, daima potansiyel bir piyasa değerleri vardı, yani her zaman potansiyel birer metaydılar. Özellikle halılar değerli kabul edilir, pek çok kadın çeyizlerindeki halıları itinayla muhafaza eder, aile dara düştüğünde satardı. Dolayısıyla, Yuntdağ'da halı dokumacılığının ticarî bir faaliyet olmadığı bir dönem belki de hiç yaşanmamıştır. Fakat bugün dokumacılık, 20. yüzyılın ilk yarısıyla kıyaslandığında çok farklıdır. Bugün, sadece ticarî üretimi hedefleyen bir küçük ev sanayiine dönüşmüştür. Artık dokumalar vazgeçilmez birer ev eşyası olmaktan çıkmış, ticarî değerleri dışında çeyizlerin tipik parçaları olma özelliklerini yitirmiş, pratik işlevlerini de yavaş yavaş kaybetmeye başlamışlardır. Gelgelelim, ideolojik düzeyde, halılar ancak "geleneksel" olarak nitelendirildikleri takdirde değerlidirler.

Geçtiğimiz kırk yılda, yolların yapılması, okulların kurulması, sağlık hizmetlerinin ulaşılabilir hale gelmesi ve devletin yetiştirdiği imamların öncülüğünde köy camilerinde kurumsallaşmış İslamın yaygınlaşmasıyla birlikte, bölge eski yalıtılmış niteliğini kaybetmiştir. Köylüler, güneydeki pazar şehri Manisa'ya yerleşmeye başlamış, hatta bazıları daha da uzaklara göçmüştür; genel olarak para daha bir önem kazanmış, arzu edilen ve gerekli görülen bir ihtiyaca dönüşmüştür—köyde kalıp mütevazı hayatlar sürmeyi tercih edenler için bile. Eğitim, çocukları köyden uzaklaştırmaktadır; hastalar, gebeler, tıbbî bakım görmek için köyden ayrılmaktadırlar; köyün bütün yaşlıları, insana hayatta bir kez nasip olan Hac yolculuğuna çıkmak istemektedir. Bu faaliyetler, uzun seyahatlere çıkmayı, yer değiştirmeyi veya yeni bir yere yerleşmeyi hayal edebilen hareketli bir nüfus yaratmanın yanı sıra, aynı zamanda para da gerektirmektedir—keza televizyon, uydu anteni, cep telefonu, buzdolabı, fırın ve bulaşık makinesi gibi elektrikli ev eşyaları da. Tüm bunlar için gereken paranın büyük kısmını halı dokumacılığı sağlamıştır. Siyasî gerilimlerin kaynağında, dokumacılığın ticarîleşmesi, hareketliliğin veya tüketimin artması değil, bu faaliyetlerin hayata geçtiği ideolojik çerçeveler yatmaktadır. Dokumacılığın kooperatif aracılığıyla ticarîleştiği iddiası, köylülerin, özünde kırsal, "geleneğin" hâkimiyeti altında olan yalıtılmış ve yoksul bir hayat sürdükleri faraziyesine dayanmaktadır.

Gelenek Fikirleri ve Gelişme

DOBAG projesi bünyesinde, biri Ayvacık'ta diğeri Yuntdağ'da olmak üzere iki kooperatif bulunuyor. Projeyi, 1960'ta Türkiye'ye yerleşen Alman kimyager Harald Böhmer ile Anadolu düz dokuma yaygıları üzerine araştırma yapan ve 1970'lerin ortalarında Türkiye'ye yerleşen Amerikalı fotoğrafçı Josephine Powell geliştirmiş. Proje her ne kadar "dış" menşeli olsa da, köylüler kendi köylerindeki kooperatifin kurulmasında rol almışlar. Bugün de günlük üretim onların kontrolünde devam ediyor. 2000-2001'de araştırmamı yürütürken bütün köy bu işe odaklanmıştı ve genel olarak insanlar para kazanabilmek, çocuklarını okula göndermek, yaşı gelen çocuklarını evlendirmek için çok çalışıyorlardı.

Köylüler ailelerinin geleceğine ve gündelik dokuma işine odaklanıyorlar ama dokuma ticareti, başta gelenek olmak üzere geçmişe dair örtük bir tasavvura dayanıyor. Halılar "geleceğin antikaları" olarak tanıtılıyor ki bu da yurtdışına pazarlanmalarına önemli ölçüde katkıda bulunuyor. DOBAG'ın faaliyetleri, araştırmacıların ve dokumacılık uzmanlarının çalışmalarında ayrıntısıyla belgelenmiş durumda (Anderson, 1998; Böhmer, 1983; Garret, 1988; Mason, 1985; O'Bannon, 1990; Thompson, 1986; Glassie, 1993; Ger ve Csaba, 2000). Genel olarak, çoğu araştırmacı, yok olmanın eşiğindeki bir küçük sanayinin yeniden canlandırılmasına odaklanıyor. "Geleneğe dönüş" (Anderson, 1998) köylülerin eski bir şeye "geri" dönüp onu diriltmelerine işaret ediyor; bu, halıların dokunması ve ticaretinin örgütlenmesi işini geleceğe dönük bir girişimcilik olarak gerçekleştiren köylülerin işe yönelik tutumlarından ve zaman algılarından son derece farklı. Projenin "geriye" mi yoksa "ileriye" mi dönük olduğu sorusu, "içerisi/dışarısı" karşıtlığıyla bağlantılı. Köylüler hikâyenin kendi cephelerinden nasıl geliştiğine vâkıflar: DOBAG'ın nasıl kurulduğunu, aileler arasındaki dinamikleri ve otorite, para ve bilgi üzerinde yürütülen iktidar mücadelelerini biliyorlar. Oysa hikâyenin akademisyenlere, tüccarlara ve turistlere ulaşan versiyonu sadece "dış" aktörlere odaklanıyor. Bu nedenle dokumacılığın yeniden canlandırılması, özellikle de doğal boyama tekniklerinin geliştirilmesi, neredeyse tamamen Harald Böhmer'e atfediliyor (Anderson, 1998; Garrett, 1988; Ger ve Csaba, 2000; Landreau, 1978; Mason, 1985; O'Bannon, 1990; Thompson, 1986; Harald,

Böhmer ve Josephine Powell'la görüşme). Bu anlatılarda köylüler pasif bir görünüm arz ediyor; Anadolu'ya özgü doğal boyalar hakkındaki "geleneksel" ve "kayıp" bilgiyi titizlikle inceleyen bir Alman'ın ilim ve irfanından nasiplenen insanlar konumundalar.

Halı tüccarlarının aktarımlarına bakacak olursanız, 1980'lerde DOBAG'la başlayan doğal boya eğiliminin dokuma pazarında dönüşüm yarattığı sonucuna varırsınız. İstanbul'daki Kapalı Çarşı'da faaliyet gösteren DOBAG dışındaki orta ve alt kademe tüccarların, kök boya kullanılmadığı çok bariz olan halıları bile bu şekilde adlandırdıkları görülüyor; çünkü "doğal boya" tüccarların dağarına da yerleşmiş durumda ve değer ve otantiklik fikirlerini kurgulamak üzere kullanılıyor (Spooner, 1986). Hatta, kimyasal boya kullanıldığı çok bariz olan başörtüsü gibi sıradan dokumalar bile, kalite göstergesi olarak "kökboya" etiketi taşıyor. Kökboyanın kalite ve otantiklikle özdeşleştirilmesi ise, DOBAG'ın başarılarından biri olmuştur.

Burada mantıken şöyle bir soru akla geliyor: Madem doğal boya kullanımı dokuma pazarının canlandırılması açısından elzemdi, neden köylüler bu boyaları kullanmaktan vazgeçmişlerdi? 19. yüzyılın sonundan itibaren Anadolu'da doğal boya hakkındaki bilgi yok olmaya başladı ve bu boyaların kullanımı azaldı. Bunun sebebi, hem üretim hızını artıran hem de göz alıcı renkler üretebilen kimyasal boyaların ulaşılabilir hale gelmesiydi (Thompson, 1986; Böhmer, 1983; Brüggermann ve Böhmer, 1983). Seyahatname yazarı Hawley, 1918'de İzmir'deki dokumacılar hakkında şöyle yazıyor:

> Eskiden dokumacılar kendi yünlerini eğirirler, çeşitli otlardan kendi boyalarını hazırlarlar, ideal düşünceyi ve ince bir sembolizmi içeren desenler işlerlerdi. Şimdiyse, Smyrna'daki [bugünkü İzmir] iki büyük tesiste çalışan dokumacılar, makinede üretilmiş, Alman laboratuvarlarında hazırlanan kimyasal boyalarla boyanmış ipliklere düğüm atarak işverenlerinin gösterdiği desenleri işliyorlar—bunlar Ön Asya'da, İran'da veya Çin'de üretilmiş eski halıların desenleri veya büyük ölçüde Avrupa zevkinin damgasını taşıyan yeni desenler (Hawley, 1918, s. 93).

Yuntdağ'da dokumacılar hiçbir zaman kendi yünlerini kendileri boyamamışlardır. Seyyar boyacılar, eğirilmiş yünü boyamak üzere köy köy

dolaşırlardı. Bu bölgedeki köylüler, kimyasal boyayla boyanmış eski halı ve kilimlerindeki renkleri hâlâ seyyar boyacıların ismiyle anarlar. Tabii ki makine imali halıların çoğu kimyasal boyayla boyanmış ipliklerden yapılıyor. Bunların renkleri genelde uzun süre dayanıyor. Fakat öyle anlaşılıyor ki seyyar boyacılar, renklerin solmasını önlemek üzere boya sabitleştirici maddeleri kullanmayı bilmiyorlardı. Hawley'nin 1910'larda İzmir'de gözlemlediği, Almanya'da boyanmış yünü kullanan atölyeden farklı olarak, köy dokumalarındaki renkler parlaklığını yitirip soluyordu. Boyacıların bu teknik hatası ve dokumacıların tercih ettiği desenler, halıların satılmasını zorlaştırıyordu. Bu koşullar altında, zamanla bu tür dokumaların pazarı daraldı. Köylüler bunları üretmeyi sürdürdüler, ama alıcıların sayısı çok düşüktü. Bu arada, doğal boyalarla ilgili bilgi de yok oldu. Pazar, makine imali ucuz halılarla, kilim, çuval ve torbalarla doldukça, el yapımı eşyalar ancak koleksiyoncuların rağbet ettiği parçalara dönüştü. Pek çoğunun dediği gibi: "Bunlar [makine imali eşyalar] çıktı, eskilerle değiştirdik." El dokumaları, bir işlevi yerine getirdikleri için üretiliyordu, geleneksel oldukları veya özel ya da daha iyi oldukları düşünüldüğü için değil. Tersine, pazarı dolduran makine imali dokumaların özel olduğu düşünülüyordu, çünkü farklı ve yeniydiler.

Hafıza, Gelenek ve DOBAG

DOBAG Yuntdağ'da 20 yılı aşkın süredir faal olduğundan, ilk zamanlardaki heyecan sönümlenmiş, Örselli'de hafıza ve gelenekle ilgili duygu ve düşünceler güçlenip politik bir boyut kazanmış durumda. Araştırmamı yürütürken, eski nesilden insanların köyde nasıl yaşadıklarını öğrenmek istediğimden geçmişle ilgili sorular sordum. Bence bu, sosyal ve ekonomik değişimleri anlamaya yardımcı olacaktı. Maddî değişim anlatılarda önemli bir ayrıntı olarak kendini gösteriyordu, çünkü hem anlatılanların fiziksel ortamını oluşturuyor hem de dinleyenin, anlatıcıların deneyimlediği dünyayı zihninde canlandırmasını sağlıyordu. Sık sık, biri hikâyesini anlatırken bir başkası söze karışır, "o zaman yolumuz yoktu," veya "bunlar köye elektrik gelmeden önceydi," diye eklerdi. Maddî değişim genellikle anlatılanlarla doğrudan bağlantılı değildi ama sözgelimi birinin neden

meşale yaktığını ("çünkü sokak lambası yoktu") veya kirazın neden o kadar önemli olduğunu (çünkü sadece 5 günlük mesafedeki Manisa'da bulunuyordu) açıklamak için anlatıya dahil ediliyordu. Hiç kimse, elektrik gibi enerji kaynaklarına ve televizyon, buzdolabı, cep telefonu gibi, bununla bağlantılı araç gereçlere sahip olmanın insanlar arasındaki ilişkileri değiştirdiğini ima etmedi. Yani, bu araç gereçlerin ve enerji kaynaklarının sonucu olarak köyde yaşanan toplumsal değişimlerden kimse bahsetmedi. Modern teknoloji ile kırsal hayatın iç içeliğini esefle veya hayretle izleyen ziyaretçilerden farklı olarak, köylüler "bozulduklarını" hissetmiyorlardı.

Köylülerin anlatılarında maddî değişim önemli rol oynasa da, araştırmacıların, tüccarların ve turistlerin anlatılarında gelenek boy gösteriyor. Araştırmacıların (antropologlar, belgesel film yapımcıları, dokumacılık uzmanları ve pazarlama araştırmacıları), tüccarların ve turistlerin anlatılarında, köylülerin bugün de tecrübe ettikleri varsayılan sabit bir geleneksel dünyayla ilgili düşünceler kilit bir yer tutuyor. İlk bakışta, toplumsal dönüşümlerin maddî değişim ekseni etrafında aktarıldığı köylü anlatıları ile gelenek fikirlerine başvuran ziyaretçi anlatıları arasında bir bağ olduğu düşünülebilir: Her iki fikir kümesinin de (teknoloji ve gelenek) zamana yönelik örtük atıflar içermesi anlamında. Antropolog June Anderson'ın, DOBAG'ı konu alan *Return to Tradition* adlı kitabı bu bakış açısının örneğini oluşturmaktadır:

> Bugün köylerde kullanılan halı dokuma teknolojisi, halıcılığın ilk dönemlerinde kullanılan teknolojiyle neredeyse aynıdır. Kadınlar hâlâ yün eğirmek için iğ kullanmakta, halılarını seleflerinin kullandığı tezgâhlarda dokumaktadırlar. Köylüler yine koyun kırpmakta, yünü taramakta, yün çilelerini boyamaktadırlar—tıpkı eski çağlardaki selefleri gibi. Bu geleneksel halk yöntemleri bugüne dek hayatta kalmış, geçmişle kopmayan bir bağ oluşturmuştur (Anderson, 1998, s. 1).

Fakat gerçeklik, bu tasvirden hayli farklıdır. Doğru, köylüler bugün de geçmişte olduğu gibi halı dokuyorlar, ama tasarımından işlevine ve pazarına kadar halılarla ilgili her şey değişti—hem de bir kez değil, defalarca. Yuntdağ kooperatifinde, birkaç istisna haricinde, halı üretimi için tahta-

dan yapılma geleneksel tezgâhlar yerine metal tezgâh kullanılıyor. Yün, makinelerde taranıyor, çünkü kimse bu ömür törpüsü işi elle yapıp zaman harcamak istemiyor. Boya, 19. yüzyılda kimyasal boyalar yaygınlaşmadan önce kullanılan bitkilerden yapılıyor ama bunun tek sebebi Harald Böhmer'in doğal boya tekniklerini inceleyip Batı Anadolu köylülerine öğretmesi. Başka deyişle, "geleneksel halk yöntemleri," çağdaş teknolojiyle, ücret-emek ilişkisiyle ve metalaşmış "geleneksel" köy halılarıyla ilişki içinde varlığını koruyor.

Projenin tarihi hakkındaki anlatıların birbiriyle çelişmesine ve bugünkü köy hayatı hakkındaki izlenimlerin farklılık göstermesine rağmen, köylüler ziyaretçilerin gelmesinden son derece memnun. Bütün köy halı dokumaya ve satmaya odaklanmış vaziyette; hangi milletten veya meslekten olursa olsun her türlü yabancıya "müşteri" gözüyle bakılıyor. Fakat halı almak gibi bir niyeti olmayan pek çok gazeteci, belgesel film yapımcısı ve araştırmacı, bilgi toplamak, film veya fotoğraf çekip hikâye derlemek için buraya geliyor. Köylüler bu insanlara pek sıcak bakmıyorlar, özellikle de halı almazlarsa. Yine de herkes, köyden ve kooperatiften bahsedilmesinin halı satışını artıracağını umuyor. DOBAG'ın, California, Norveç, İrlanda ve Avustralya'da kendi butik mağazalarında satış yapan birkaç tüccarı var. Tüccarların hepsi DOBAG'ı keşfetti ve bir tanesinin bana dediği gibi projeye "âşık oldu"lar. Başlarda tüccarlar dokumacılık konusunda uzman değillerdi. Yakın zamanlara kadar, pazarın daralmasıyla birlikte tüccarların çoğu sadece DOBAG halıları satıyordu. DOBAG halılarını merkeze alan bir ticaret yaratmak için büyük çaba ve zaman harcadılar; bu nedenle halıları satmalarını kolaylaştıracak fotoğraf ve bilgilere ihtiyaçları oluyor.

Tüccarlar ve köydeki halı üreticileri pek çok açıdan birbirleriyle özdeşleşebiliyorlar. Tüccarların gelenek söylemi, ticareti teşvik eden bir unsur olarak görüldüğünden köylüler nezdinde tehdit içermiyor. Tüccarların köylülerle aralarında uzun yıllara dayanan iş ilişkileri var, bu nedenle onlara güveniliyor. Öte yandan, turistler de DOBAG köylerine genellikle tüccarların organize ettiği turlarla geliyorlar. Bu ziyaretler için çok iyi hazırlık yapılıyor; dokuma meraklısı yaşı geçkin Norveçlilerin veya macera peşindeki Amerikalıların ağırlıkta olduğu turistlerin köyden olumlu duygularla ayrılmaları için herkes el birliğiyle çalışıyor. Turistlerin köy

hakkında edindikleri izlenimler önemli veya tehdit edici bulunmuyor, çünkü herkes onların halı almalarını umuyor ve döndüklerinde köy halkının misafirperverliğinden, ilginç hayat tarzlarından bahsetmelerini bekliyor. Yerli araştırmacılar ve gazeteciler, Türkçe konuştukları ve yerel dünyayla ilgili düşünceleri köy halkına iletmekte zorlanmadıkları için, daha bir kuşkuyla karşılanıyorlar. Ziyaretçiler arasında halı alma ihtimalleri en düşük olan kesimi de onlar oluşturuyor. Dolayısıyla köylüler, Türkiye'den olan insanların halı gibi "geleneksel" eşyalara para harcamak istemediklerini düşünüyorlar. Dokumacılardan biri şöyle serzenişte bulunmuştu: "Zengin Türkler bizim halılarımızdan alacaklarına Amerika'da tatil yapmak isterler!" Pek çok Türk insanının zihninde "modern"liğin timsali olan Amerika gibi bir yere gitmek ile köy halısının aynı cümlede bir araya getirilmesi, "geleneksel" nesnelerin de, onları üreten insanların da saygın bulunmadıkları veya kıymetli sayılmadıkları yönündeki yaygın köylü algısını yansıtıyor. Köylüler, sadece yabancıların halılara değer verdiğini varsayıyorlar.

Dokumacılığın "geleneksel" mi yoksa "modern" mi olduğu sorusu tartışmalı olmakla birlikte, gelenek ideolojisi, "geçmişle kopmayan bağ" düşüncesi, tüccarların, turistlerin ve araştırmacıların işine yarıyor: Halıların pazarlanacağı zemini kuruyor, müşterilerin romantik fikirlerini besliyor, ziyaretçilere deneyimlerini anlamlandırmalarını sağlayan bir çerçeve, araştırmacılara da hazır bir anlatı sunuyor. Gelenek fikri, araştırmacıların, tüccarların ve Örselli'yi ziyaret edenlerin anlatıları için bir iskelet oluşturuyor ve zaman ve gelişme hakkındaki söylemlerine anlam katıyor. Fakat bu ideoloji, köylülerin anlatılarında aynı anlamı taşımıyor. Dokumacılığı "geleneksel" veya "modern" olarak görmek, araştırmacı ile anlatıcının—ister köylü, ister tüccar, turist veya araştırmacı olsun—bakış açısıyla ilişkilidir. Yuntdağ'da dokumacılık çeşitli açılardan "geleneksel" olarak görülebilir. Daha önce anlattığım gibi, dokumalar vaktiyle ev eşyası olarak kullanılırdı, çeyizlerin olmazsa olmaz parçalarıydı, yerel hayvancılık ekonomisiyle ilişkiliydi ve göçebe mirasının bir unsuruydu. Oysa bugün, dokumacılar yaptıkları işi—her ne kadar bir küçük ev sanayii olsa da—fabrikadaki işe denk görüyorlar. Bu yüzden, sağlık sigortası ve sosyal güvenceden yoksun olmaktan yakınıyorlar. Fakat bu, köylülerin, sınıf ayrımlarının damgasını taşıyan gelenek ideolojisinin rolünden bihaber oldukları anlamına gelmiyor.

Köylülerin geçmişle ilgili anlatılarındaki temel dert, değişime işaret etmek; tüccarlarla ziyaretçilerin anlatılarının amacı ise değişimi devre dışı bırakmak. "Gelenek" tanımlamasını reddetmekle, köylüler, tarihsel söylemin modernist anlatısına eklemlenmeye, Yörük veya göçebe değil Türk kimliğine sahip çıkmaya çalışıyorlar. Öte yandan, ziyaretçiler ve araştırmacılar, gelenek fikrini sadece halılarla değil, köylülerle de ilişkilendirmek istiyorlar. Gazeteciler, turistler, araştırmacılar ve tüccarlar, kendi gözleriyle gördükleri köyü betimlerken, her ikisi de gelenek ve saflık fikri üzerine kurulu iki farklı nostaljik tepki sergiliyorlar. Bu, Renato Rosaldo'nun ifadesiyle, "genellikle emperyalizm koşullarında rastlanan, insanların, bizzat kendilerinin dönüştürdüğü bir şeyin ardından yas tuttuğu özel bir nostalji biçimidir" (Rosaldo, 1989, s. 108). İlk tepkide, bir bütün olarak köy hayatının saflığını överler. Köyü överken, kentsel Türkiye'de "kaybolan" her şey için duydukları hüznü ifade ederler. İkinci tepkide de hüznün izleri vardır. Köydeki saflığın gözle görülür biçimde yok olmasına hayıflanırlar, ki cep telefonu, televizyon, uydu anteni gibi modern araç gereçler bu yok oluşun göstergesidir. Onlara göre bu araç gereçler köy toplumunu dışardan bozan unsurlardır. İki tepkide de, "geçmiş" saf ve "geleneksel," "modern" olan her şeyse yoz ve yozlaştırıcıdır. Ziyaretçiler, Türkiye'deki hem kentsel hem de kırsal topluluklar hakkındaki yanlış yorumlamadan kaynaklanan bir duygunun etkisi altındadırlar. Hiç bilmedikleri ve anlamadıkları dünyalar için hissettikleri güçlü nostalji, "mahvolan" saflık yüzünden duydukları suçlulukla daha da pekişmektedir.

Gelenek ve Hafıza Paradoksları

Ziyaretçilerin bugüne dair anlatılarını geçmişe bağlayan nostaljiye karşılık, köylüler geçmişle bağlarını kolektif hafıza aracılığıyla kuruyorlar. Tarihçilerin ve antropologların ele aldığı biçimiyle hafıza, genelde tarihten ayrılır; bilginin bir nesilden diğerine aktarıldığı , (zanaat veya ritüel gibi) fiziksel ya da (türkü, hikâye, şiir gibi) sözlü bir pratik olarak değerlendirilir (Bahloul, 1996, s. 128; Yerushami, 1982; Boyarin, 1992). Hafızanın aktarılmasında, belirli bir yerin tanımlanması ve ona dair bilgi (Bahloul, 1996), hikâyeler, türkü veya şiirler, sanat veya zanaat formları, ortak bir kimliğin, bir cema-

at duygusunun, özellikle de geçmişin bugündeki sürekliliğinin temelini oluşturmaya yarar. Bu anlamda hafızanın yazılı olmaya ihtiyacı yoktur; hafıza insanlarda ve nesnelerde cisimleşir, sözeldir ve kayıtlara başvurmaya gerek olmaksızın öğretilir. Yaşlılar, biriktirdikleri hikâyelerle, geçmişle olan bağın en açık temsilcisidirler; ama hafıza başka yollarla da deneyimlenir: çocukların sosyalleşmesiyle, işle, toprakla ve halı gibi nesnelerle.

Örselli'deki hafıza paradokslarından biri, insanların geçmiş hakkında çelişkili duygular taşıyıp geçmişle her türlü bağı inkâr ederken, bir yandan da çok güçlü bir kolektif kimlik duygusu sergilemeleri. Köy hayatının, İslamî pratikle, mevsim değişimleriyle, ritüellerin ve toprağa işlemiş hafızanın damgasını taşıyan belli başlı olaylarla şekillenen bir ritmi var. Bunlar, kısmen kolektif hafızanın sözlü olmayan delillerine dayanan, çok güçlü bir kolektif kimlik ve cemaat dayanışması duygusunu ifade ediyor. Kolektif hafızanın örtük olmakla birlikte derine işlemiş olduğunu gösteren örneklerden biri, ağaçlara, tarlalara, otlaklara, kuyulara ve yapay göllere verilen isimler. İnsanlar toprakla ve üzerindeki doğal oluşumlarla ilişki kurarken, geçmişteki insanların buralara işlemiş tarihini yaşıyorlar. Bu geçmiş, yer isimlerinde ve sahip olunan mülklerde bilinçli olarak hatırlanıyor. Her ne kadar toprağa geçmişin izleri işlemiş olsa da, kesin ayrıntılar çoğunlukla unutuluyor. Kuyularla su kaynakları için bu durum beni bilhassa şaşırtmıştı. Kuyular ve su kaynakları, bir insanın ölümünden sonra hayır için açılıyor. Bunların, merhumun anısını yaşatma amacı taşıdığını, bu faydalı yerler (zira su çok kıt) sayesinde insanların ölen kişiyi hatırlayacaklarını düşünüyordum. Dolayısıyla, kuyunun kimin için açıldığını sormaya başladım. Ölen kişinin hatırlandığı durumlar oluyordu, özellikle de son 10 yıl içinde ölmüşse; ama bazılarında kim olduğu unutulmuştu. Şaşırdığım bir diğer nokta da, "unutuş"la yüzleşirken sergilenen kayıtsızlıktı. İnsanların unutması beni şaşırtmıştı ama konuştuğum köylüler de asıl kendilerinden hatırlamalarının beklenmesine şaşıyorlardı. Göründüğü kadarıyla, tek tek kişilerin anısının kaybolması olağan karşılanıyordu. Aslında, Örselli'deki insanlar tek tek kişileri hatırlamanın önemli olmadığını, hatta bireyleri yalıtarak geçmişi anımsamaya zorladığı için olumsuz olabileceğini gösteriyorlardı.

Aynı şekilde, derine işlemiş bilgiye ve bireylerin hayatlarının ayrıntılarına dayanan tarihe de kuşkuyla bakılıyor. Köylülerin, ölmüşlerini hatırlamak

konusundaki çelişkili duyguları, hayatın faniliği ve insanın ilahi, değişmez ve idrak edilmez düzen karşısında kapıldığı kalıcılık yanılsaması üzerindeki vurgularıyla bağlantılı. Ölenlerle ve geçmişle ilgili sorular sorduğumda, pek çok yaşlı köylü "yalan dünya," "kim geldi kim geçti" gibi ifadeler kullandı. Çoğu da, şaşırmış ve biraz da üzgün görünerek, "şimdi ölmüşler hakkında konuşmayı neden istiyorsun," diye soruyordu. Türk halk müziğinde sık sık rastlanan "yalan dünya" deyişi, bu dünyanın yanılsamadan ibaret olduğu duygusu, köylülerin manevî yönelimini tarif ediyor. Onlar bu dünyanın hayal, ahretinse gerçek olduğunu düşünüyorlar. "Yalan dünya," çok temel bir düzeyde gerçeklik kavramımızı sorguluyor. Aynı zamanda, duygularına, düşüncelerine, acı ve hazlarına önem atfeden insanın ne kadar kibirli olduğunu ifade ediyor. Köylülerin bakış açısından, ölümün kaçınılmazlığı, varlığın anlaşılmazlığı ve insanın kendi hayatının nereye varacağını bilmesi göz önüne alınınca, bizler aslında bir yalanı yaşıyoruz. Kolektif hafıza, çok karmaşık bir biçimde, gündelik hayatı (iş, çevre), inanç sistemlerini, geçmişle olan ilişkiyi ve tek tek insanların hayatlarını unutma sürecini iç içe geçirir. Ayrıca, kolektif hafıza, insanların geçmiş hakkında bütünlüklü, kronolojik bir anlatıya sahip olmaları beklentisinden ayrılmalıdır. Böyle sabit bir kronoloji, hafıza değil, tarihtir. Bu anlamda, sistemli hale getirilmiş geçmiş, hafıza ile geleneğin kaybolduğu bir tarihtir.

Köyde kolektif hafıza duygusunun çok canlı olduğunu belirttim ama bu hafıza, gelenek veya tarihte olduğu gibi açık fikirlerle kendini göstermiyor. Örneğin, dokumacılık köyün önemli sanayilerinden biri olsa da, hiç kimse, kadınların köyde nesillerdir dokumacılık yaptıklarını, bu işin geçmişle gelecek arasındaki bağlardan birine kanıt oluşturduğunu kabul etmiyor veya etmek istemiyor. Camide çok sayıda eski halı var; bunlar hem dokumacılığın tarihini, hem de ailede anne veya babanın ölümünün ardından hayır olarak camiye halı bağışlanması geleneğini yansıtıyor. Dokumacılar, kadın seleflerinden devraldıkları bir zanaatle ilgili bilgilerini sergileseler de, dokumacılık önemli köklere sahip bir faaliyet olarak görülmüyor. Köylüler, dokumacılığın bir grup kimliğini veya yerel bir kimliği dışa vurduğunu kabule yanaşmıyorlar; oysa kooperatifte sadece o bölgeye ait tasarımlar üretiliyor. DOBAG kataloğunda yer alan tasarımlarda, otantiklik kaygısından ziyade pazarlanabilirlik ölçütü temel alınıyor.

Sözgelimi, bir zamanlar her kızın çeyizinde bir deve halı bulunurdu. Bu halı bugün hiç dokunmuyor, çünkü ticarî değeri yok, "geleneksel halı" addedilmesine yetecek kadar "geleneksel" bir görünüm arz etmiyor. Bugün eski halılar tasarım için birer kaynak olarak kullanılıyor; köylüler sık sık, yeni fikirler devşirmek için komşu köylerdeki camilerin eski halılarına bakıyorlar. Bu dokumalar, yeni halılarda kullanılan tasarım çalışmaları için başvurulan birer kaynak işlevi görüyor, dolayısıyla farklı nesillerin tasarımları ve sanat formları arasında sentez oluşturuyorlar. Fakat halı gibi eski eşyalara bakıp yeni eşyalar için fikir devşirmek, eski pratikten kopuşa da işaret ediyor. Şimdi insanlar, satılmasını umdukları desenler bulmaya çalışıyorlar. Dokumaların, gelir sağlamak dışındaki işlevlerini kaybetmesiyle birlikte, tasarım da zeminini kaybetti; artık kadınların kendi seçtikleri veya "yeni" (yani, kendilerinin daha önce görmedikleri) tasarımları dokudukları serbest bir alanda seyrediyor.

Bölgeye özgü veya "geleneksel" tasarımla ilgili bu esnek tavır, insanların yeni teknolojiyle kurdukları rahat ilişkiyle bağlantılı. Tasarımların, satıldıkları için diriltilip değer kazanması gibi, köylüler de son modaları takip ederek, yenileri devreye girdikçe eski uygulamaları bir kenara bırakıyorlar. Örneğin, daha yeni ve kolay bir yöntem mevcutsa, eski bir uygulamayı muhafaza etmeye asla çalışmıyorlar. Mesela, eskiden peynir, çömleklere yerleştirilip derelere konurdu. Bugünse plastik kaplara yerleştirilip buzdolabına konuyor. Yaşlılar "dere peyniri bugünkü peynirlerden çok daha lezzetliydi," diyorlar ama kimse bu özel peyniri yapmak için zahmete katlanmıyor. Köylüler, hem bulunması hem de taşınması zor olan çömleklere peynir koyup dereye götüren birini görseler, zamanını ve enerjisini boşa harcadığını düşünürler. Kim bilir, belki bir gün girişimci ruhu olan biri, bölgeye özgü tatlarda uzmanlaşan dar bir pazar için bu peynir türünü yeniden üretmeye başlar.

Bu yeni yöntemlerin benimsenmesi, ideolojik değil pratik sebeplere dayanıyor. Köylüler, bırakın eski yöntemleri muhafaza etmek gibi bir dertlerinin olmasını, hayatlarının bazı açılardan "eski" veya geleneksel diye yaftalanma ihtimalinden endişe bile ediyorlar, çünkü bunun kendileri hakkında olumsuz bir intiba bırakacağını düşünüyorlar. Bu tür fikirlere karşı kayıtsız kalmayıp tepki vermeleri, "gelenek" ve "modernlik" fikir-

lerinin ideolojik yükü olduğunu gösteriyor. Örselli köylüleri kendilerini son derece ileri görüyor, başka köylerdeki komşularını ise "geri kafalı" veya geri kalmış diye hor görüyorlar. Cemaat kimliklerini modern olarak tarif etmeleri, kooperatife aktardıkları girişimcilik ruhuyla bağlantılı. Komşuları bile "Örselli köyü daha açıktır" diye yorumda bulunuyorlar. Bu yorumdaki örtük anlam, Örselli'deki insanların yaratıcı ve çalışkan oldukları ama aynı zamanda kendilerini yabancıların ve paranın olumsuz etkilerinden sakınmayacak bir rahatlığa sahip olduklarıdır.

Maddî değişimin bazı unsurları hevesle benimsenirken, bazı dönüşümler kaçınılmaz olduğu için kerhen kabullenilmiş gibi görünüyor. Bu örneklerde, eski olanla ilişki tuhaf bir edilginlikle ifade ediliyor. Mesela kadınlar, halılar hakkında şöyle diyorlar: "Makina halı çıktı," veya "halılarımı makinalarla değiştirdim." Gerçekten de çoğu, el yapımı halılarını makina imali halılarla değiştirmiş. Eskiciler hâlâ köy köy gezip plastik eşyalar ve makine halılarla eski eşyaları takas ediyorlar. Örselli halkının maddî değişimi tarif ederken kullandıkları sözcüklerden ("çıktı," "geldi," "değişti,") kendilerini yeni olan şeyleri (makina halıları, plastik çantalar vs.) edilgin biçimde hayatlarına sokan kişiler gibi gördükleri anlamı çıkıyor. Fakat aynı zamanda, makina imali eşyaların ve plastik torbaların el dokumalarından daha rahat kullanıldığını vurgulayarak, eski eşyaları yenileriyle takas ederken oynadıkları etkin rolü de gösteriyorlar. Bir keresinde genç bir kıza, hem su ve yemek taşımak için, hem de tarlada üzerine oturmak veya odun destelerini taşırken sırta destek yapmak için vs. kullanılan el örgüsü torbalardan çeyizinde olup olmadığını sordum. Bu bence sadece "geleneksel" bir eşya olmakla kalmıyordu, aynı zamanda hâlâ birçok işlevi de vardı. Kız olmadığını söyleyince, saf saf, tarlaya giderken yanına ne alacağını sordum. Cevabı gayet rahat ve açıktı: "Plastik torba alırım!" Pek çok genç kız gibi o da muhtemelen evlenince köyden ve el örgüsü torba gerektiren köy işlerinden uzaklaşmayı umuyordu. Çeyizinde böyle bir torba bulunması "geleneksel mirası"yla ya da "kimliğiyle" gururlanmasını sağlamayacak, onu bekleyen köy işlerinin çilesini hatırlatacaktı.

Ziyaretçiler, araştırmacılar ve tüccarlar Örselli'nin dağlık yollarını geleneksel halılar için kat etseler de, dokumacılığın geçmişle olan anlamlı bağı hayıflanarak kabul ediliyor. Köydekiler, çoğunlukla, ekilebilir toprakları

az olduğundan, hayatta kalmak için dokumacılık ve hayvancılık yapmak zorunda kaldıklarını iddia ediyorlar. Dedelerinin ve ninelerinin de onların bugün yaptıklarıyla aşağı yukarı aynı işleri yaptığını bilseler de, tarihsel bir geleneğin var olduğunu kabul etmiyorlar. Bu, onların gözünde tesadüfî bir bağ; köyleri verimli toprağı veya fabrikası olan bir yere taşınsa, şimdi yaptıkları işten vazgeçmekte hiç tereddüt etmez, hemen yeni beceriler kazanmaya bakarlardı. Yani, "kimlikleri" yaptıkları işle; koyun gütmek, halı dokumak ve peynir yapmakla bağlantısızdı. Onlar bu işleri kendi içinde değerli görmüyor veya açık bir anlamları olduğunu düşünmüyorlardı—en azından, geçmişle özdeşleşme konusunda söylediklerinden anlaşılan buydu. Ayrıca, göçebe geçmişlerini de açıkça inkâr ediyorlardı. Türkiyeli genç bir araştırmacının yakın zamanda bana söylediği kadarıyla, Türkiye'deki pek çok kentli insan Türklerin göçebe olduğu söylenince alınıyor. Tarihin o parçasıyla ilgilenmek şöyle dursun, hatırlatılınca da hakarete uğramış gibi davranıyorlar. Herzfeld, Yunanistan'daki zanaatkârlar hakkında şöyle yazar: "Genelde, zanaatkârlık ve modernlik, giderek artan biçimde, birbiriyle kesinlikle bağdaşmaz olarak görülüyor—otantik nesnelerin kıt olduğu bir dünyada, bu tür nesnelerin girişimci zanaatkârlar için bizatihi bir kaynak olabildiği durumlar dışında" (Herzfeld, 2004, s. 60). Örselli köylüleri, kendilerini kültürel bir müzede kemikleştiren ziyaretçi anlatılarındaki nostaljik güdülere tepki gösteriyorlar. Ayrıca, bu iyi niyetli güdülerin, eksiksiz birer yurttaş olarak tanınmaları önünde engel teşkil ettiğini hissediyorlar. Geçmişi inkâr etmek, ulusal, homojen ve modernist Türk kimliğine bağlılıklarını zedeleyen kültürel farklılıklarından soyunmalarına yardımcı oluyor.

Müzelik: Geçmişi Nesneleştirmek

Grupların geçmişleri giderek müzelerin, sergilerin ve koleksiyonların parçası olup ulusal ve uluslararası düzeydeki gösterilere dahil edildikçe, kültür de, Pierre Bourdieu'nün *habitus* olarak tarif ettiği kavramdan (yeniden üretilen pratiklerden ve yatkınlıklardan oluşan üzeri örtülü bir alan) uzaklaşıp, bir bilinçli seçim, meşrulaştırma ve temsil arenasına dönüşmektedir, bu temsil de çoğunlukla çeşitlilik gösteren ve yerinden edilmiş seyircilere hitap etmektedir (Appadurai, 1986, s. 44).

Köye bir nebze refah getiren kooperatif, sosyal düzendeki tabakalaşmayı da yeniden düzenledi. Artan gelirin etkileri, köydeki üç ayrı neslin evlerinin yapısında kendini göstermektedir. Yaşlı nesil bir veya iki odalı basit evlerde otururken, orta nesillerin evinde üç, genç nesillerin evindeyse dört oda var. Nesiller arasında, ev eşyalarının miktarı bakımından da bariz farklılıklar var. Bu farklılıklar, nesillerin sahip olduğu farklı gelir düzeylerinin maddî göstergeleri. Bu evler aynı zamanda, önceki nesillerin, tüm imkânlarını çocuklarını evlendirmek için seferber ettiklerini gösteriyor—bu, köyde bir tür sevap olarak görülüyor. "Geride kalanlar" için, tüketim düzeyindeki tabakalaşma, etraflarındaki nesnelerin kendilerine hatırlattığı zaman ve gelenekle ilgili kavramsallaştırmalarını etkiliyor.

Geçmiş fikriyle ilgili gerilimin bir göstergesi de, "müzelik" kavramı. Müzeler genellikle hatıraların saklandığı yerler olarak düşünüldüğünden, bu terim ilk bakışta hatırlama edimine işaret ediyor gibi görünüyor, fakat konuşma dilinde kullanıldığında işe yaramayan eskimiş nesne anlamına geliyor. Bir gün altmış beş yaşında bir kadın olan Fatma'nın evine gitmiştim, evini tarif etmek için özel bir vurguyla "müzelik" kavramını kullanmıştı. Çünkü sayıları giderek azalmış olan "geleneksel" evlerden birinde oturuyordu ve Harald Böhmer, elbette sadece iyi niyetinden ve Fatma'ya ve yaşadığı eve saygıda kusur etmeksizin, yirmi beş yıl önce köydeki bütün evlerin neye benzediğini göstermek amacıyla ziyaretçileri Fatma'nın evine götürüyordu. Ziyaretçiler evi merakla ve saygıyla gezerken, Fatma'nın neler çektiğinden habersizdiler.

Fatma, toprak çatılı, iki odalı bir taş evde oturuyor. Dış taraftaki odada sadece halı tezgâhı var, dokuma sırasında doğal ışık gelsin diye pencerenin yanına konmuş. İç taraftaki odada ise açık bir ocak var. Ev içindeki her türlü faaliyet ortadaki alanda yapılıyor: Yemek yemek, uyumak, oturmak, yemek pişirmek vs. Odanın arka tarafında, bir duvardan diğerine uzanan yükseltilmiş bir platform var. Platformun ortasında, bir perdeyi tutan tek bir direk var. Evin sağdaki duvarına doğru gerilmiş bu perde, arkasındaki buğday ve bulgur çuvallarını saklıyor. Çuvalların arkasında banyo var: Tahta kapılı küçük bir bölme ve dışarı uzanan akaç. Banyonun solunda yüklük, onun yanında da Fatma'nın çeyiz sandığı var. Sol tarafta, yemek pişirme kısmında, kap kacağın durduğu raflar var. Zemin üst üste halılar,

kilimler ve battaniyelerle kaplı. Minderlerin üzerine oturuluyor. Odayı boydan boya kat eden yüksek bir raf, ayrıca tek tük giysilerin ve torbaların asıldığı kancalar var. Fatma'nın evi, daha yaşlı kadınların evinden farklı olarak, tamamen işlevsel ve derli toplu. Aynı zamanda, iç kısmı da, göçebe çadırlarına benzemesi bakımından "geleneksel" (Atlıhan, 1993, s. 77; Anderson, 1998, s. 68). Her şey titizlikle istiflenmiş ve ancak kullanılması gerektiği zaman dışarı çıkarılıyor.

Gelgelelim, Fatma, evinin tam da ziyaretçilere cazip gelen bu özelliklerinden utanıyor. Onunla otururken, bana tekrar tekrar "benim ev çirkin" dedi. Ona evinin neden çirkin olduğunu sorduğumda, birkaç dakika düşünüp şöyle cevap verdi: "Eski, eski bir ev." "Bu yüzden mi çirkin olduğunu düşünüyorsun?" diye sordum. Evet anlamında başını salladı. Evlerinin çirkin ve eski olmasından yakınan bütün yaşlıların evleri gibi, onun toprak çatılı taş evinin kışları sıcak yazları serin olduğunu, yazın boğucu sıcaktan kışınsa dondurucu soğuktan geçilmeyen yeni tuğla evler gibi olmadığını söyledim. Evlerinin yeni evlere kıyasla çok daha rahat olduğunu söylediğimde herkes benimle hemfikir olmasına rağmen, yine de eski tip evlerde yaşamaktan utandıkları görülüyordu. Ben Fatmaların evinin zemin planını çizerken, o da kocasıyla evleri çirkin mi değil mi diye tartışıyordu. Sonunda Fatma turistler evine geldiği zaman utandığını itiraf etti. Onun için sorun evin kendisi değildi, evi başkalarına göstermekti. Fatma, kendisinin ve evinin "eski" diye parmakla gösterildiğini hissettiğinde homurdanıyor, laf arasında "müzelik" kelimesini kullanıyordu. Evini nesneleştiren, kendisine bir yaş biçen ve asıl önemlisi, ocağı doldurup çatıyı kiremit döşetecek ve mobilya alacak parası olmadığını gösteren bu süreci çok rahatsız edici buluyordu.

Tıpkı toprak gibi, hatıraların işlenmiş olduğu bir ev de veya tasarım geleneğinin görsel metinleri olan halılar da, geçmişle bağlantının göstergeleridir. Evler söz konusu olduğunda, bu bağ, işlevsel veya anlamlı değildir, hatta ev sahibinin yeni bir eve parasının yetmediğine işaret eder. Geçmiş müzelik olunca, deneyimi karartır ve köydeki insanların gerçekleşmesi gerektiğine inandıkları bir düzeni bozar: Eskinin yerini yeniye bırakması gerekmektedir. Ölen insanların adları unutulur ve kimse bir insanın hatırasını bir mekânla eşleştirmeye kalkışmaz. İnsanlar öldüklerinde,

evlerinin harap olup yıkılmasına kimse karışmaz. Herkes der ki, eski eve gelin girmez: Yani, köydeki yaşlı kadınların çoğu evlendiklerinde eski bir eve taşınmış olsalar da, artık standartlar yükselmiştir ve şimdi sadece yeni evler gelinlere yaraşır bulunmaktadır. Başka deyişle, geçmiş geçmiştir, olup bitmiştir ve bugünle bir ilgisi yoktur.

Örselli halkında geçmişle ilgili bir teyakkuz hali söz konusu: Geçmişle ilgili konuşmaların, hayatlarının düzenini bozan bir tarihsel anlatıya dönüşecek bir nesneleştirme sürecine yol açacağını hissediyorlar. Onların bakışından, geçmişi zamanın ve unutkanlığın yardımıyla gömmek en doğrusu. Geçmiş, seçerek unutulduğu takdirde, tarihsel anlatımın kaynağı veya genelleştirilmiş soyutlamaların dayanağı olamaz, çünkü geçip gitmiştir. Onları devletin ulusal bütünlük anlatısından farklı kılacak bir kimlik yaratmak için de kullanılamaz. Ayrıca, yerel farklılıklar da unutarak korunur. Ölenlerin hayatları, bugün yorumlanarak tehdit altına girmez. Ayrıntılar unutulursa, bugün için tehdit oluşturamazlar veya insanların yeni, daha kolay veya daha rahat hayat tarzları benimsemelerini engelleyemezler.

"Sizin Hiç Güzel Geleneğiniz Yok"

Bozulmamış ve değişmeyen durağan bir geçmiş imgesi, bugünün faaliyetlerinde önemli rol oynamaktadır (Herzfeld, 1997, s. 109).

Daha önce söylediğim gibi, Örselli halkı bir kolektif hafızayı paylaşıyor ama hayatlarını veya yapıp ettiklerini "geleneksel" olarak nesneleştirmiyorlar. Yaşadıkları bölgeyi özel bir yer haline getirecek bir tarihsel anlatıyı bilinçli biçimde yaratmıyorlar. Tek tek insanları, aşiret adlarını ve atıfları, geçmişle ilgili anlatımları seçici biçimde unutuyorlar. Bu unutma süreci, kendilerini Türk ulusal tarihi anlatısına yerleştirmelerini sağlıyor ve onları Cumhuriyet'in dört başı mamur yurttaşları haline getiriyor, böylece herkesin sahip olduğu haklara ve imkânlara sahip oluyorlar.

DOBAG, köyde geçmişle ilgili fikirlerin siyasîleşmesine sebep oldu, çünkü evlerde dokunan halıları "geleneksel" sıfatıyla pazarlıyor. Bu nedenle araştırmacılar, turistler ve tüccarlar da, sadece halıların değil, köy halkının da "geleneksel" olduğunu varsayıyorlar. Ayrıca, sadece ziyaret etmekle geleneği veya geçmişin canlı temsillerini keşfedebileceklerini

sanıyorlar. Rosaldo'nun "Imperialist Nostalgia" adlı makalesinde dediği gibi, düşünseme eylemiyle kimin iştigal ettiğini, yeniden tasavvur etmeye, yeniden keşfetmeye, araştırmaya ve hatırlamaya kimin ihtiyacı olduğunu sormak gerekiyor. Rosaldo'ya göre, hatırlayanlar, söz konusu geçmişle bağı olmayanlar: Tarihçiler ve antropologlar (Rosaldo, 1989, s. 108). Örselli'de, çağdaş modern "bugün"den "geçmişin geleneksel dünyası"na yolculuğa çıkmaya kalkan başkaları da var: Dağlarda keşfe çıkan ziyaretçiler, bir tüccarın rehberliğinde dünyanın bir ucundan kalkıp gelen turistler, kameranın ve fotoğraf makinesinin önünde işlerini yapmaları için dokumacıları yöneten gazeteci ve belgesel film yapımcıları, tezi için konu arayan araştırmacılar... Köyün topraklarında gerçekleşen bu karşılaşmalar her zaman rahat geçmiyor, çünkü zamanla, hafızayla, tarih, gelenek, ekonomi, toplum ve hayatın kendisiyle ilgili anlayışlar birbiriyle çatışabiliyor. Bütün bu çatışmaların çözüldüğü tatlı uyum, ancak etnografik kurmacalarda yakalanabilir; Joelle Bahloul, Cezayir'deki etnografik çalışmasıyla ilgili olarak, görüşmecilerinin, ne şekilde kullanılacağını bildiklerinden hikâyelerini değiştirme olasılıkları olduğunu söyler. "Etnografik kurmacam, görüşmecilerimin gerçekliğine dahil oldu ve kurmaca ile gerçeklik yazı projesinde iç içe geçti. Kolektif hafıza, dışardan birinin bakış açısından yazılırken bir tarihsel söylem olma iddiasına büründü" (Bahloul, 1996, s. 8). O halde, ister tarihsel ister etnografik veya isterse ikisinin birleşimi olsun, araştırma projesi, nesneleştirme, özselciliğin ve emperyalist nostaljinin düzen bozan söylemlerine katkıda bulunma gibi tehlikeli süreçlere karışabilir. Bu bölümde, söz konusu karşılaşmaların çoğunlukla hem köylüler hem de ziyaretçiler için ne kadar rahatsız edici olduğunu göstermek üzere, etnografik bir hikâye anlatacağım.

Etnografik Bir Hikâye

Aralık ayı sonuydu, Şeker bayramındaydık; köy Manisa'dan gelen akrabalarla doluydu. Kooperatifin başkanı ile kocasının evinde kalıyordum; evin tek sıcak odasında on-on iki kişi oturuyorduk. Odun sobası yanıyordu, televizyon açıktı. Birden, beklenmeyen misafirler geldi—bir kadın ve iki erkek. Ziyaretçiler kendilerini tanıtmadılar, kimse de isimlerini sormadı.

Kadın sadece Şerife Atlıhan'ın arkadaşı olduğunu söyledi; Marmara Üniversitesinde öğretim görevlisi olan kalite kontrol uzmanı Atlıhan'ı herkes yıllardır tanıyordu. Kadın, araştırma yapmak üzere halılara bakmak için gelmişti. Kooperatifin müdürünü aradığını söyledi, ayrıca bir de halı tezgâhı görmesi gerekiyordu. Birkaç kişi tezgâhın üzerindeki çözgülere sırtımızı yaslamıştık. Kadın bir fotoğraf makinesi çıkardı, biz de fotoğraflarını çekebilsin diye tezgâhın önünden çekildik.

Araştırmacı birkaç kare çektikten sonra kooperatifin müdürüne sorular sormaya başladı. Kooperatifin başkanı Cennet ve yönetimde önemli rolü olan Emine, bu araştırmacı kendilerini ne zaman fark edecek diye merakla bekliyorlardı. Odada dokumacılıkla uğraşan birçok başka kadın da vardı ama belli ki onlar da Cennet ve Emine kadar görünmezdiler. Kadın, bilmediğimiz bir sebeple, halı dokumacılığıyla ilgileniyordu, ama herhalde sadece dokunmuş ürünlerle değil, sürecin kendisiyle de ilgileniyor olmalıydı; bu da dokumacı kadınlara dokumacılık hakkında sorular sormasını gerektirirdi ama sormadı. Gördüklerine, sadece geleneksel köy hayatının göstergeleri olarak odaklanıyordu.

Pek de nazik olmayan bir tavırla, ki nezaket köylüler açısından çok önemlidir, halı deposunu görmek istediğini söyledi. Depoya gitmek için rahat bir şekilde yere uzanmış müdürün yardımına ihtiyacı vardı; ama adamın, bu kadın için rahatını bozmaya niyeti olmadığı belliydi. Araştırmacı, müdüre kadınların kooperatiften memnun olup olmadıklarını sordu, sonra çeşitli gelenekler, kıyafetler ve müzik hakkında birkaç soru sordu. Köyün gerçekten de "en az dört yüzyıllık" geçmişi olup olmadığını sordu. Müdür, öyle olduğunu söyledi. Bir an, neden hemen onayladığını merak ettim, çünkü cevabı bilmediğini biliyordum—en azından ben sorduğumda bilmiyordu. O noktada, zaman ve gelenek hakkında konuşmaya başlandı. Araştırmacı bu "bölgedekilerin" hiç "gelenekleri" olmadığından, hoş kıyafetleri, davullu zurnalı düğünleri olmadığından yakındı. Bütün o süre boyunca kimliğimi açık etsem mi etmesem mi diye kendimi yeyip duruyordum, sonunda dayanamayıp, "İyi de, bu gelenekler sizin için neden bu kadar önemli?" deyiverdim. Kadın sorum karşısında afalladı. Ona göre geleneklerin var olduğu ve iyi bir şey oldukları apaçıktı. Kimliğimi açık etmeme rağmen, beni ciddi şekilde rahatsız eden bu gelenek mevzusunu biraz daha deşmeye karar verdim.

Kim olduğumu ve köyde ne yaptığımı anlattıktan sonra kadınla sohbet etmeye başladık. Gelenek meselesine örnek olarak, köylerde yaşlı kadınlara "üçetek" tabir edilen "geleneksel kıyafetler" hakkında soru sorduğumda hep farklı cevaplar aldığımı anlattım. Bazı kadınlar bu kıyafeti çok rahatsız buluyor, bazısı terlettiğini söylüyor, bazısı pahalı buluyordu; nostaljik anıları olan bazılarıysa ne kadar güzel olduğunu anlatıyorlardı. Kadınla konuşurken, sırtlarındaki çömleklerin altında arkaleşlerinin rengârenk saçakları sallana sallana, kuyuya giden patikadan çalımla inen genç kızların canlı görüntüleri gözümün önüne geldi. Yaşlı kadınların canlı, renkli ve nostaljik anlatımları, boncuklarla ve pullarla bezenmiş allı morlu kıyafetler içindeki kızların ne kadar alımlı, hatta seksi göründüğünü ifade ediyordu. Bazı kadınlarsa, vücutlarının değişik yerlerine dokunarak, "üçeteğin" şunu veya bunu "gerektirdiğini" söylüyor, kıyafetin katlarına, ağırlığına ve bedeni sıcak tutuşuna atıfta bulunuyorlardı. Araştırmacı kadına, bu farklı cevapların aynı köyde yaşayan insanlara ait olduğunu, bunun da ilginç olduğunu, çünkü herkesin kıyafetlerle ilgili farklı fikirlere ve anılara sahip olduğunu gösterdiğini söyledim. Tam, herkesin kıyafetler hakkındaki fikirleri bu kadar farklıysa, "gelenek" denen o muğlak kavram konusunda da farklı düşünceleri olacağına geliyordum ki, konuştuğumuz mevzu kooperatifin müdürünü heyecanlandırdı.

Müdür, üçetek hakkında analizler yapmaya başladı ve bir kıyafeti giymenin pratik ve tarihsel anlamlarını anlatmaya koyuldu. Sadece şalvar ve bluz giyip başörtüsü takarak (ki ben de dahil köydeki bütün kadınlar o sırada bu şekilde giyiniyorduk) soğuk zemine otursam, üçetek giymediğime pişman olacağımı söyledi. Haklıydı, kadınlar üçetekle birlikte bellerine bir de kuşak takıyorlardı. Müdür, temel olarak, belirli bir kıyafeti giyinmek gibi bir pratiğin, bir işlevi olduğu için sürdürüldüğünü öne sürüyordu. Onun iddiasına göre, üçetek kullanım değerini kaybedince kadınlar onu giymekten vazgeçmişti. Araştırmacı kadın bana dönüp müdürün cevabını "açıklamaya" girişti, adamın cevabının kendi öne sürdüğü iddiayla, yani geleneğin değişmeyen bir kod olduğu, kendi içinde iyi ve değerli olduğu ve kimliğin zeminini oluşturduğu savıyla taban tabana zıt olduğunun farkında değildi. Ona göre, gelenek yok oluyorsa, dış etkilerin olumsuz etkisiyle bozulmuş demekti. Sözleri çok manidardı, çünkü varlığı, hal ve

tavırları ve mesleği itibariyle, tam da eleştirdiği dış etkileri cisimleştiriyordu. Müdürün, ideolojik bir inşa olarak gelenek ile pratik kullanım arasında net bir ayrım yaptığını görmüyordu. Köydeki insanlar için kıyafet gibi bir şeyi değerli kılan, eski olması değil, kullanışlı olmasıydı.

Araştırmacı, nihayet odadaki kadınların farkına vararak kooperatifin başkanına döndü ve köyde hiç üçetek kaldı mı diye sordu. Cennet, sert bir ifadeyle, bütün üçeteklerin yakıldığını söyledi. Bunun doğru olmadığını biliyordum, ama içimden Cennet'in köyde eski kıyafet avına çıkmaktan kurtulmak için böyle söylediğini düşündüm. Araştırmacı kadın, kendi nezdinde değeri tartışılmaz olan geçmişe karşı böylesi bir kayıtsızlıkla miraslarını yakan köylülerin düşüncesi karşısında dehşete düşmüş olmalıydı. Sanki Cennet, eski kıyafetlerin korkunç akıbetini zalimce ifşa ederek araştırmacıyı bilhassa şoke etmek ister gibiydi. Gerçekten de köyde kalan tek üçetek, beyaz gelinliğin köye gelip standart gelin giysisi halini aldığı 1970'ten önce evlenmiş kadınların gelinlikleriydi. Zaten, kadınların genellikle çok az giysisi olurdu, biri yıkandığında giyecekleri yedek bir giysi dışında pek eşyaları olmazdı; bu nedenle, sandıklar dolusu eski kıyafetin saklanmış olma ihtimali yoktu. Yuntdağ'daki insanların ne fazladan giysileri, ne de kaliteli giysileri vardı. Araştırmacı, belli ki, yoksulluğun "gelenek"ten daha güçlü olduğunu asla anlamamıştı.

Kıyafetlerle ilgili konuşmamız ilginçti, çünkü araştırmacının deneyimden kopuk "gelenek" bilgisine karşılık köylülerin son derece pratik ve deneyim odaklı bilgilerini dolaysız biçimde gösteriyordu. Kadın, iddia ettiği gibi, Anadolu gelenekleri hakkında sadece kitaplardan değil köyleri dolaşarak bilgi edinmiş olabilirdi ama ister köylülerle sohbetlerinden, isterse metinlerden devşirmiş olsun bilgisi yine de soyuttu ve pratik kavrayıştan uzaktı. Ne köylerdeki hayatın maddî gerçekliğini kavramış, ne de kıyafetlerin zaman içinde neden değişmiş olabileceğini anlamıştı. Bir köye gittiğinde, uzak geçmişin "hoş" geleneklerine ait giysiler değil, sadece kendisine farklı görünen giysiler giymiş insanlar gördüğü gerçeğini idrak edememesinde şaşılacak bir taraf yoktu.

Ona tekrar, "Bir geleneğin değeri nedir?" diye sordum. Kıyı kasabaların birinden gelmiş, ailesi Yuntdağlı olan, üniversitede okumuş bir ziyaretçi hemen söze girdi ve geleneklerin, sadece nostaljik dışavurumlar olsalar

külliyen değersiz olacaklarını söyledi. Araştırmacıya, "Köy hayatının, farklı olduğu için kendisine güzel göründüğünü, ama burada yaşıyor olsa başka türlü düşüneceğini," söyledi. Ona göre kadın köyün doğal, geleneksel bir yer olduğunu hayal ediyordu. Araştırmacı buna karşılık köy hayatının hoş olduğunu düşünmediğini söyleyince herkes haliyle şaşırdı. Kadın, kiremit çatıları, uydu antenleri ve cep telefonlarıyla bu köyün "gerçek" bir köyün bozulmuş hali olduğunu düşünüyordu. Sonra, devirdiği çamın farkına varmış olacak, ağız değiştirip, bugün köyde yapılan oyaların ve halıların "geleneksel" ve güzel olduğunu, ziyaretinin boşa çıkmadığını söyledi. Ben de, işler yeterince karışmamış gibi, halıların ve oyaların aslında "modern" olduğunu söyledim; bunu anlamayacağını biliyordum, çünkü halıların ne amaçla (para kazanmak için) dokunduğunu bilmiyordu, başörtüsü yapmak veya takmak gibi bir niyeti de yoktu. Dolayısıyla, oya desenlerinin tüm ülkede nasıl dolaştığı ve en son, en yeni ve en moda süslemelerin peşindeki kadınlar tarafından nasıl hevesle kopya edildikleri konusunda hiçbir fikri yoktu. Halıların da, asırlar boyunca, yabancı pazarlar için dokunduğunu ve yaptıkları işe kafa yormayan kadınların elinden çıktığını sanıyordu. Sanki kendi nostaljik gerçekliğini yaratmıştı da, köylerde onu doğrulayan işaretler arıyordu. Gördüğü gerçekler kafasındaki beklentilere uymayınca hayal kırıklığına uğruyor, beklentileri doğrulanınca heyecanlanıyordu. O günkü sohbetimizden, ben ve (araştırmacı hariç) odadaki diğer herkes, "geleneğin" bir pratik yok olduktan sonra dışardan oluşturulmuş bir kurgu olduğunu çıkarsadık. Geleneğin ideolojik rolü de, bir tarih bilinci geliştirmekti. Odadaki herkesin, bu kendinden emin araştırmacının yanlış algılarını anında eleştirmesi, zaman ve pratikler konusundaki fikirlerin hat safhada politikleşmiş olduğunu gösteriyordu. Köylüler, müşteri olarak gördükleri yabancılara karşı misafirperver ve nazik davranırken, dokumacılığın onları ideolojik biçimde "modernlik"ten ayırdığına işaret eden ve halı alma niyeti olmayan yabancılara müsamaha göstermiyorlardı.

Sonuç

Örselli halkı, geleneğin, hayatlarını ve deneyimlerini nesneleştirecek biçimde ideolojik olarak kullanılmasına kuşkuyla bakıyor. Kooperatifin kuruluş

süreci, yabancılara güvenmelerini, doğal boyama teknikleri hakkında bilgi edinmelerini, yerel tasarım tarzının stratejik kullanımını, halıların tüccarlara ve turistlere pazarlanması için gelenek fikirlerinin akıllıca kullanılmasını gerektirmişti. Sonuçta, yirmi yıldır devam eden bir iş ortaya çıkmış, köydeki aileler için yeni imkânlar doğmuş, yeni eşyalar almalarını, çocuklarını okutmalarını, Hacca gidebilmelerini sağlamıştı. Köylüler, geleneğin nesneleştirilmesi kendi hayatlarını kapsadığında rahatsız olsalar da, zorlu çalışmalarının semeresinden memnundular.

Michael Herzfeld, daha önce de aktardığım gibi, zanaatkârların "gelenekle çalışmanın iki ucu keskin bıçak olduğunu" keşfettiklerini söyler (Herzfeld, 2004, s. 5). Kitlesel üretim çağında, zanaatkârların ürünleri artık gündelik hayatımızı kuşatan nesneler değil, muhayyel bir geçmişin kopyaları, otantiklik fikirlerinin maddî nesneleşmeleri veya yüceltilmiş bir tarihin kültürel göstergeleri konumundadır. Yuntdağ'da, eski göçebelerin örgü mirasından kalan dokumalar, (çuval, torba, kilim gibi) her evin ayrılmaz parçası olmaktan çıkıp, yurtdışına satılmak üzere dokunan ticarî halılara dönüşmüştür. Vaktiyle dokumalar hem işlevseldi, hem de gizemli bir güzelliğe sahipti. Şimdi köylüler, yabancı alıcılara cazip gelecek motif ve ölçüleri bulmaya, "doğru" renk birleşimlerini tutturmaya çalışıyorlar. Bugün her evin olmazsa olmazları: Plastik torbalar, elyaf çuvallar ve makine imali halı ve kilimler. Yeni üretilen dokumalar, zamanın izlerini taşımadıkları için seçici koleksiyoncuların zevkine hitap etmezken, DOBAG, halılarını "geleceğin antikaları" olarak pazarlıyor.

Köylüler, halı almaya ve "geleneksel" halıcılık konusunda bilgi toplamaya gelen ziyaretçilerin, turistlerin ve araştırmacıların aracılığıyla, girift bir karışımla karşı karşıya kalıyorlar: Merakın, tarihsel anlatıları nesneleştirme arayışının, hem maddî kültürde hem de köy hayatında otantikliğin izlerini bulma çabasının oluşturduğu bir karışım bu. Köylülerin bakış açısından, bu algıların önem derecesini, ziyaretçinin halı alma olasılığı belirliyor. Maalesef, Türkiyeli ziyaretçiler, ister gazeteci, ister araştırmacı veya turist olsunlar, halı alma olasılıkları en düşük, buna karşılık köyü açıktan eleştirme, "gelenek" kavramlarıyla köylüleri aşağılama ve Türkçe konuştukları için bütün bunları açık biçimde ifade etme olasılıkları en yüksek insanları oluşturuyor. Tüccarlara olumlu bakılıyor, çünkü ko-

operatif çalışanları gibi onlar da DOBAG halılarını satarak hayatlarını kazanıyorlar. Turistlerin anlatılarının ise, Türkçe konuşmadıklarından, köylüler tarafından anlaşılma olasılığı çok düşük. Turistler pek ciddiye alınmıyor; ne de olsa yabancılar ve kimse onlardan Türk toplumunun karmaşık siyasî ve ekonomik dinamiklerini anlamalarını beklemiyor. Gelgelelim, Türkiyeli ziyaretçiler en sorunlu kesimi oluşturuyor, çünkü köylüler ilke olarak onlardan ideolojik bir yakınlık bekliyorlar. Onlara göre, sonuçta her iki taraf da Müslüman ve Türk. Başta araştırmacılar olmak üzere pek çok ziyaretçi, köy ortamında nasıl kibar davranılacağını anlıyor ama anlamayanlar ev sahiplerini hayal kırıklığına uğratıyorlar ve Türkiye'nin diğer bölgeleri hakkındaki fikirlerini gözden geçirip buraları Yuntdağ'la karşılaştırmalarına sebep oluyorlar.

Gelenek yorumları konusundaki hassasiyet artmış olsa da, köylüler, kolektif hafızanın işlemiş olduğu bir çevrede çalışmaya ve hayatlarını sürdürmeye devam ediyorlar. Dedeleri ve nineleriyle ilgili puslu anılardan geriye gitmeyen, budanmış bir tarih söz konusu; yine de, örtük olsa da güçlü bir kolektif kimlik, işlerinde ve dokuma sanatlarında cisimleşen bir kültürel hafıza mevcut. Dolayısıyla, hafızaya örtük biçimde başvuran, devlet eksenli Türk kimliği dışındaki Yörük gibi etnik veya sosyal kimlikleri reddeden, halı üretimiyle geleceğe bakan bir bugün anlayışı ortaya çıkıyor. DOBAG, halı tasarımlarında, dokuma tekniklerinde, malzeme ve kök boyalarda gelenek kavramını açıkça kullandığı için, ziyaretçilerin (araştırmacı, turist veya tüccar olsunlar) köylülerin hayatında geleneğin tezahürlerini görmeyi ummaları gayet doğal. Sonuçta, yaşanan karşılaşmalar genelde rahatsız edici oluyor. Fatma'nın, evinin müzelik diye nesneleştirildiğini hissederek rahatsız olması gibi, başka köylüler de, geçmişin tüm izlerini "yaktıklarını," böylece o nesnelerle hayatları arasında bağ kurulmasını engellediklerini söylediler. Bu da, köy ile kent arasında, hafıza ve gelenek kavramları üzerinden süren ideolojik ve felsefî bir çatışma olduğunu göstermektedir. Köylüler, geleneğin ve hafızanın nesneleştirilmesini sadece halılarla sınırlamak istiyorlar. Ancak, ideolojilerin ve nesnelerin karmaşık dinamiği içinde, sadece malların değil fikirlerin de dolaşıma girdiği küresel ve ulusal pazarlarda, refaha ermek için kullandıkları gelenek ve otantiklik kavramlarının kendilerini köşeye sıkıştırdığını görüyorlar.

Bir Kadın Kooperatifinde Çatışmalar ve Açmazlar*

Harald Böhmer ve Josephine Powell, 1982'de, Batı Anadolu'nun Örselli köyünde, kökboyacılığı ve kadınların sanatsal mirasını tanıtıp yaşatmak için Yuntdağ Dokuma Kooperatifi'ni kurdular (Anderson, 1998; Hart, 2005). Bu bölümde, kooperatifin kurulma sürecinde ve yönetiminde, Batılı feminist idealler ile Sünni Müslüman köylülerin toplumsal cinsiyet anlayışları arasındaki karşılaşmayı ele alacağım: Bir tarafta, kadınların toplumsal cinsiyete dayalı dar inşalardan kurtulup özgürleşmeleri temel alınırken, diğer tarafta, evde anneler ve kızları arasındaki iktidar müzakeresini etkileyen iki farklı kişilik kavramsallaştırmasından oluşan, birbirini tamamlayan iki toplumsal rolün hayata geçirilmesini gerektiren bir toplumsal cinsiyet yaklaşımı söz konusudur. Köylü kadınların bu farklılığı yorumlama ve bununla baş etme yollarının yanı sıra, farklı yaşlarda ve farklı sosyal konumlarda olan kadınların, köylü, kadın ve yoksul olmalarına buldukları çözümleri göstereceğim.

Akrabalık ve toplumsal cinsiyet, kalkınma projelerinde (Cohen, 1999; Joseph, 1996, s. 16; Katzir, 1983) ve küçük işletlemelerde (White, 1994) iktidar ve otorite sistemlerinin yaratılmasına yol açan kodlardır. Köylüler nezdinde evli ve yetişkin kadınları ifade eden "kadınlar" dokuma işinin birer parçası olarak bir nebze statü ve güç kazanmış durumdalar, çünkü geniş bir aile gibi yapılanmış olan kooperatifin "anneleri" olarak toplumsal cinsiyet rollerine uyuyorlar. Gelgelelim, bekâr, yetişkin olmayan kadınlar

---

* "Conflicts and Conundrums in a Women's Cooperative in Western Turkey," *Hagar*, Bahar 2009, c. 9, sayı 1, s. 25-42.

(kızlar) ve yaşlı büyükanneleri (dul yün eğiriciler) evli kadınlarla aynı sosyal statüye sahip olmadıklarından, bu konuma da sahip değiller. Yani, köylülerin toplumsal cinsiyet kavramı, cinsiyetin yanı sıra, pek çok çalışmada toplumsal cinsiyet kimliğinin kültürel özellikleri olduğu gösterilen (Ortner, 1996, s. 132, 137; White, 1994) yaşı ve medenî hali de kapsıyor. Batılı feministler, özellikle de tüm kadın cinsini tek bir kadınlık kategorisinde toplayan "birinci dalga" feministler, bu nüanslı kişilik anlayışını göz ardı ettiler (Joseph, 1996b, s. 14). Toplumsal cinsiyet rol ve kimliklerindeki bu farklar, hem hanelerde hem de kooperatiflerde emek ve iktidarın örgütlenme biçimiyle ilişkili (Cohen, 1999; Milgram, 2000). Kooperatifte kızlara düşen marjinal rol, başka çalışmalarda dokumacılığın (Ghvamshahidi, 1995; Işık, 2007) ve geleneksel sanat ürünlerini ticarîleştirmeye girişen miras koruma projelerinin (Berik, 1987) toplumsal cinsiyete dayalı rolüyle ilgili yapılan tespitleri hatırlatıyor. Bu çalışmalarda, kadınların ataerkil normlara uymaları sonucunda nasıl marjinalleştirildikleri anlatılıyor. Yuntdağ'daki fark, buradaki kooperatifin evli kadınları kayırırken, bekâr veya dul kadınları marjinalize etmesidir. Böylece, evlilikle ilgili ataerkil beklentilere uymak, kooperatif üyesi olabildikleri için kadınları güçlendirmektedir.

Öncelikle, kooperatifin kuruluş sürecinde farklı saiklerle hareket eden bireyler arasında yaşanan işbirliğini değerlendireceğim: Harald Böhmer, doğal boyama tekniklerini canlandırmak istiyordu; Josephine Powell kadın dokumacıları güçlendirmenin yanı sıra yerel sanat geleneklerini diriltmek; Bilge Taner kadın dokumacılara yardımcı olmak istiyordu ve Batı'nın kadın özgürleşmesi anlayışını Anadolu'da geçerli olan toplumsal cinsiyet anlayışlarına tercüme edebiliyordu; köylülerse, adil bir gelir elde etmek istiyorlardı. Bu değerlendirmenin ardından, Batılı feminist, Ortadoğulu Müslüman ve Türkiyeli milliyetçi perspektiflerinden toplumsal cinsiyet sorununu kuramsal olarak ele alacağım. Köydeki kadınların toplumsal cinsiyete dayalı bu inşalarla nasıl yaşadıklarını tartışacağım. Toplumsal cinsiyetin damgasını taşıyan statüler ve iktidar biçimleri, kooperatifteki evli ve bekâr kadınları farklı şekillerde etkiliyor. Bu nedenle, doğdukları hane için dokumacılık yapan evlenmemiş kızların evlilikteki mülkiyet aktarımı konusunda geliştirdikleri stratejiler, güç kazanmak için erken yaşta

yürüttükleri mücadelenin hikâyesi açısından önemlidir. Sonuç kısmında, gerek kurucuların, gerekse köylülerin ideallerinin, ancak göç yoluyla ulaşabileceklerini düşündükleri yurttaş statüsünü kazanmak isteyen genç kadın ve erkeklerin arzularıyla nasıl çatıştığını göstereceğim.

Harald Böhmer ve Josephine Powell DOBAG'ı Kuruyor

Köydeki yaşlıların, göçebe çadırlarındakine çok benzer biçimde (Böhmer, 2008) gündelik kullanıma sahip el örgüsü eşyalarla dolu evlerinden de açıkça görülebileceği gibi, Yuntdağ'daki kadınların dokumacılıkta uzun bir geçmişleri vardır. 20. yüzyılda dokumacılar, yeni evlenenler için ev eşyası olarak ürettikleri, ama aynı zamanda hazır bir nakit kaynağı olarak gördükleri dokumalarını satmakta zorlanıyorlardı. Dokumacılığı yerel bir faaliyet olmaktan çıkarıp ticarî bir işe dönüştürmek için, bazıları Kültür Bakanlığı, bazılarıysa iş adamları tarafından kurulan kooperatiflere katılmaya başladılar. Bu projelerde edindikleri deneyimler pek de olumlu olmadı ve dokumalarını Bergama'daki tüccarlara ve seyyar tacirlere satma çabaları tatmin edici sonuçlar vermedi. Çoğunlukla, dokuma işine harcamaları gereken zamanın ve emeğin çok altında kalan ücretler aldılar. 1980'lerde, Anadolu'daki doğal boyaları inceleyen, unutulan formülleri diriltip tüm Türkiye'yi gezerek dokumacılara öğreten Harald Böhmer, dokumacıların, ürünleri karşılığında az ücret ödeyen veya bunları plastik kova ya da makina halılarıyla takas eden tüccarlar ve aracılarla uğraşmak zorunda kalmadan yabancı pazarlara ulaşmalarını sağlamak üzere DOBAG projesini kurdu. Bu nedenle DOBAG üzerine yazılanlarda Harald Böhmer'in doğal boyalarla ilgili araştırmaları betimleniyor ve projenin başarısı (ya da başarısızlığı) tamamen ona atfediliyor (Anderson, 1998; Böhmer, 1983; Glassie, 1993; Mason, 1985). Harald'ın Josephine'le birlikte yürüttüğü faaliyetlere pek yer verilmiyor.

Amerikalı Josephine, İkinci Dünya Savaşı'nın ardından yerlerinden edilen insanların yeniden yerleşmesine yardımcı olmak için ABD'den ayrılır; sonra Roma'ya taşınarak fotoğrafçılık yapar. Orta Asya, İran, Türkiye, Hindistan ve Balkanlarda uzun yıllar gezip incelemeler yaptıktan sonra, 1970'lerin ortalarında İstanbul'a taşınır ve 2007'de ölene kadar burada

yaşar. Ben Josephine'le 1987'de tanıştım; yolculuklarına ve DOBAG projesindeki çalışmalarına duyduğum ilgi nedeniyle aramızda yakın bir ilişki gelişti. 1970'lerde kendisinden Anadolu düz dokuma yaygıları üzerine bir kitap yazması istenmişti (Hart, 2007). Bu proje Josephine için bir saplantı halini aldı, İstanbul'daki Anadolu Medeniyetleri Araştırma Merkezi ile Harvard Güzel Sanatlar Kütüphanesi'nde bulunan, Anadolulu göçebe ve köylü dokumacıların ve düz dokuma yaygıların fotoğraflarından oluşan arşivi de bunun kanıtıdır. Kitabını bir türlü tamamlayamaz ama Harald Böhmer'le tanıştıktan sonra, çalışmaları salt inceleme ve fotoğrafla belgelemeden, günümüz dokumacılarının hayatta kalma mücadelesine uzanır. Böylece, çalışmaları akademik vasfın yanı sıra uygulamalı bir nitelik kazanır.

Josephine ve Harald, İstanbul'da memleketinden ayrılmış yabancılardan, Türkiyeli entelektüellerden, feministlerden ve siyasî aktivistlerden oluşan hareketli bir camianın mensubuydular; bu gruptakilerin çoğu, sol siyasî parti faaliyetlerini yasaklayan 1980 askeri darbesinden sonra kültürel projelerle uğraşmaya başlamıştı (Ahmad, 1981; Mepham, 1987). Josephine, parti politikası geçmişi olmamakla birlikte, feministti ve uğruna mücadele ettikleri sosyalist devrimin ezildiğine tanık oldukları darbe sonrasında uyanış yaşayan birçok solcu kadınla arkadaştı (Arat, 1998). Bu siyasî hareket devlet eliyle bastırılınca, onun bıraktığı boşluğu, geleneksel sanatlar ve feminizmler gibi kültürel projeler doldurmuştu. Bu sıralarda, Josephine ve Harald Anadolu'yu gezerek hayatta kalan göçebe grupları arıyor ve DOBAG'la çalışıyorlardı (Böhmer, 2008). Josephine DOBAG'a katıldıktan sonra, ekonomi doktorası yapan feminist arkadaşı Bilge Taner'den, kooperatifin muhasebesine yardımcı olmasını rica etti.

Harald, Ayvacık'ta ilk kooperatifi kurduktan sonra, Josephine, Marmara Üniversitesinde öğretim görevlisi ve DOBAG kalite kontrol uzmanı olan ve projeyle ilgili sosyolojik bir araştırma yürüten Şerife Atlıhan'dan, kooperatifin sosyal etkileri hakkında bilgi edindi. Kocalarının resmî üyeliği altında halı dokuyan kadınların, emekleri ile aldıkları ücret arasındaki ilişkiyi tam kavrayamadıklarını gördü. Bu yüzden, daha farklı bir üyelik yapısı olan yeni bir kooperatif kurmak istiyordu; bunun, dokumacıların hem yaptıkları işin değerini ve önemini kavramalarına, hem de üye olarak kooperatifin işleyişinde söz sahibi olmalarına yardımcı olacağını düşünü-

yordu. Bilge ve Josephine, bu amaçla, Turizm Bakanlığı tarafından kaleme alınan kooperatif yasasını okuduklarında çok heyecanlandılar, çünkü yasada aynen şöyle deniyordu: "Üyelerin üretici olması gerekmektedir." Dokumacıların üretici olduklarına şüphe yoktu. Bu yasa çerçevesinde kurulan bir kooperatifin, bir kadın kooperatifi olacağını anladılar.

Bilge Taner'in Kültürel Tercümesi

Fakat, bu yapıyı yerleştirmek için, toplumsal cinsiyetle ilgili bir fikirler kümesinin başka bir kümeye tercüme edilmesi gerekiyordu. Harald Böhmer ve Örselli'deki yeni kooperatifin müdürü Ahmet Çınar (kökboya tekniklerinde ustalık kazanarak kısa sürede parlak bir iş adamı olan yoksul bir çoban) Yuntdağ'daki kooperatifi bir kadın kooperatifine dönüştürmek konusunda pek de hevesli değillerdi. Josephine ise bu konuda kararlıydı ve Ahmet'e para verdiği için, bir kadın kooperatifi kurmasına yetecek gücü "satın alabilmişti." Gelgelelim, dokumacılarla kocalarının da ikna edilmeleri gerekiyordu. Örselli'de, Harald Böhmer, Bilge Taner, dokumacılar ve kocaları, yeni kooperatif konusunda tartışmak üzere bir araya geldiler. Josephine, hasta olduğu için toplantıya katılamadı. Kadınların yeni kooperatife üye yapılması konusunda bazı endişeler vardı. Bilge, ilk kooperatifle ilgili sorunun idarî ve yapısal olduğunu anlattı. Bu kooperatifte, erkek hane reisleri üye konumundaydı ve proje Manisa'daki bir bankacı tarafından yönetiliyordu. Bankacı, elde edilen kâra el koyarak servetini artırıyordu. Dokumacılar ve kocaları, eski kooperatifin, onca zorlukla elde ettiği kârı çarçur ettiği konusunda hemfikir oldular. Bilge, "Dokumacılık kadınların işi, dolayısıyla bu işten elde edilen kârı kadınlar kontrol etmeliler, çünkü çocuklarının bakımını üstlendikleri gibi kooperatifin bakımı da onlara ait," diyerek, dokumacılığı ve kooperatif üyeliğini kadınların annelik rolüyle ilişkilendirdi. Bilge'nin açıklaması, kadın özgürleşmesi meselesine, solcu, laik ve Batılılaşmış bir kadın olarak başka durumlarda savunduğu Batılı feminist bakış açısından değil, Anadolu'nun kültürel perspektifinden okuduğu biçimiyle kadınların annelik rolü üzerinden temas ediyordu.

Bugün üyeler. kooperatifin idarî yapısını hâlâ Bilge'nin formülüyle meşrulaştırıyorlar. Ayrıca, ilk kooperatifte yaşadıkları tecrübeye dayanarak,

erkeklerin “kârı yediklerini” ve bu nedenle üyelik konusunda kendilerine güvenilemeyeceğini söylüyorlar. Dolayısıyla, bir yandan annelerin koruyucu ve bakıcı rollerine ve kadın eşlerin ihtiyatlı ekonomisine değer verirken, erkeklerin de, özellikle dokumacılıktan kazandıkları kendi gelirleri söz konusu olduğunda, para idaresinde güvenilir olmadıklarını düşünüyorlar. Josephine’in ideal özgürleşme tasavvuru bu değildi elbette, o, kadınların işletmeyi tek başlarına idare etmelerini istiyordu; yine de, dokumacıların savları kooperatif üyeliği aracılığıyla bir ölçüde de olsa bilinç kazanarak güçlendiklerini gösteriyordu. Bu, Josephine gibi Batılı feministlerin hayal edeceği genel kadın özgürleşmesi anlayışıyla bağlantılı değildi. Bu nedenle köylüler, sosyal konumları ve medenî halleri ne olursa olsun tüm kadın dokumacıların çalışmasının teşvik edilmesi hedefini hiçbir zaman paylaşmadılar; kadınların çalışması kocalarının iznine bağlı olduğu için, pek destek görmeyecek bir fikirdi bu. Köylüler için “kadın”—hem bakış açılarının hem de dillerinin yansıttığı şekilde—ya evli ya da vaktiyle evli olan kadın demekti: yani, eşler ve dullar.

Çoğunlukla anne de olan evli kadınları üyeliğe kabul eden kooperatif, bir kadın kooperatifi yerine, eş ve anne kooperatifi oldu (Joseph, 1996b, s. 18). Üyeler erkek bir müdür ile yine erkek olan iki kökboyacının yönetimi altında çalışıyorlar—tıpkı kadın eşlerin kocalarına itaat etmeleri gibi. Köylülerin gözünde kadın olmayan bekâr kızlar üyeliğe alınmıyor. Ama annelerinin evinde oturan kızlar, sebatla halı dokuyup, eş olacakları ve böylece kooperatife üye olabilecekleri günü iple çekiyorlar. 2000-2001’de, araştırmamı yürüttüğüm sırada, kooperatifin en kaliteli halılarını dokuyan, bu nedenle de en yüksek ücretleri alanlar, kızlardı. Fakat evli olmadıkları, dolayısıyla üye de olmadıkları için, kazandıkları para annelerine veriliyor, onlar da çoğunlukla bu parayı kocalarına veriyorlardı. Sonuçta para, hanenin ortak gelir havuzuna giriyordu. Dolayısıyla, köylülerin bakış açısından, dokumacı olarak kabul görmek için evlenmek gerekiyordu; evlilik, kadınları birçok bakımdan güçlendiriyordu. Ancak, evli olsun veya olmasın, kadınların geliri ya kocaya ya da babaya veriliyordu. Yani, kooperatif, ataerkil hane düzenine dokunmamış oluyordu.

Toplumsal cinsiyete yönelik farklı anlayışlar, hem Batı hem de Anadolu bakış açısından, kooperatifteki kadınların araçsal konumunu açıkça

etkiliyordu. Norveç'teki, ABD'deki, Kanada ve İrlanda'daki tüccarlar, köylülerin toplumsal cinsiyete dayalı ideolojilerle ilgili anlayışlarını ve bunları hayata geçirme biçimlerini bilmiyorlardı; onlar, DOBAG'ı ve halılarını, toplumsal cinsiyete ve yaşa duyarlı emek politikalarındaki ilerici ideallerin ürünleri olarak tanıtıyorlardı—web sitelerindeki tanıtımlar, kendileriyle ve "halı turistleri"yle (2000-2001'de köyü ziyaret eden Norveçli, Kanadalı ve Amerikalı turistler) yapılan görüşmeler de bunu gösteriyordu.

Joseph'in, kalkınma projesi düzenleyicilerinin ataerkiye karşı çalışmaları gerektiği uyarısına rağmen (Joseph, 1996, s. 19), Josephine ve Harald projenin yönetimini devrederken toplumsal cinsiyetle ilgili bu yaklaşım farklılıklarını kabul ettiler ve gerek duyulduğunda yardım eli uzatmakla yetindiler. Çünkü ikisi de Anadolu'daki normları anlamışlardı ve kooperatifin günlük işlerinin idaresinde veya üye olanlarla olmayanların rolü konusunda kendi uygun buldukları şartları dayatmadılar. Onların asıl derdi, kadın özgürleşmesi değil, dokumacılığın yaşatılmasıydı. Dolayısıyla, müşterilerin satın aldıklarını sandıkları şey ile köylülerin projenin yönetiminde yaptıklarını düşündükleri şey birbirinden farklıydı. Ama bu, köylülerin toplumsal cinsiyet rolleriyle ilgili yorumlarının işletmeye fayda sağlamadığı anlamına gelmiyordu.

Toplumsal Cinsiyet, Güç Kazanma ve Faillik

Toplumsal cinsiyetle ilgili Batılı feminist analizleri ele alıyorum çünkü Josephine Powell "kadınlar" için kooperatif üyeliğini bu kişilik modeli üzerinden kavramsallaştırmıştı. Bilge bu düşünceyi, kendi anladığı biçimiyle Anadolu'nun toplumsal cinsiyetle ilgili ideallerine tercüme etti, köylüler de bu idealleri kendi kişilik kavramları aracılığıyla hayata geçirdiler. Toplumsal cinsiyet algısının bu katmanları, Butler'ın, toplumsal cinsiyetin nesnel veya özsel bir olgu değil, performatif bir kategori olduğu yolundaki savının altını çizer. "Kadın" ancak tarihsel, kültürel, hukukî ve siyasî bağlamlarda oluşturulan veya icra edilen [perform] bir kategori olarak var olur (Butler, 1999, s. 33). Joseph de Ortadoğu bağlamında şöyle der: "Kadınlık [...] sınırları net biçimde çizilmiş ve öz-göndergesel bir kategori olmadığı gibi, toplumsal cinsiyet de basit bir ikili karşıtlık değildir" (1996a, s. 5).

Köylülerin toplumsal cinsiyet rollerine dair anlayışları, toplumsal cinsiyeti performanslar ve başarılı performanslarla içi doldurulan sosyal konumlar olarak kavramaları, Butler ile Joseph'in toplumsal cinsiyeti kişilik performansları olarak kavramsallaştırmasına yakındır. Kırsal yörelerde evlenmek ve bu evliliği kocasıyla cinsel ilişkiye girerek tamamlamak, kadınlığa adım atmaktır. Oysa bir erkek, cinsel ilişkiden, hatta evlilikten önce veya sonra da erkektir. Erkekliğe sünnetle adım atılır; erkek kimliği kadınlarla ilişki üzerinden belirlenmez. Kadınlar toplumsal olarak onaylanan yeni statüleri aracılığıyla yetişkin olurlar; bu statü, resmî nikâh, köydeki düğün töreni, imam nikâhı ve fiziksel dönüşümle tanınıp onaylanır.

Toplumsal cinsiyetin bu şekilde, durumsal ve performatif olarak kavranması, fiziksel olguların (cinsiyet) ve sosyal rollerin (toplumsal cinsiyet) bir araya gelerek bir insanı kadın yaptığı toplumsal cinsiyet anlayışından çok farklıdır. Cinsiyetli ve toplumsal cinsiyetli bir varlık olarak, toplumca öngörülen rol ve statülerden kurtulup damgalanmamış bir birey olmayı isteyen kadınlık, Batılı feministlerin özgürleşme anlayışıdır (hooks, 2000). Başka deyişle, (birinci dalga) Amerikalı feministler, ideal ve düşünsel olarak, sosyal, sınıfsal ve ırksal statülerine ve tarihlerine bakmaksızın tüm kadınları özgürleştirme derdindeydiler. Ancak kadınlar, biyolojik cinsiyetin kısıtlamalarından kurtulma mücadelesinde, kendi aralarında sosyal, tarihsel, etnik, dinsel ve varoluşsal açıdan ciddi farklılıklar bulunduğunu, bu farkların da yekpare bir kadın kimliği içinde kaybolacağını gördüler. Aralarındaki kadın bireylerin farklılıklarını dikkate almayan bu kadınlık kategorisinin yetersizliği, kendilerini sadece cinsiyetlerinin/toplumsal cinsiyetlerinin fiziksel birleşimi olarak görmeyip, sosyal rollerde ve deneyimlerde çeşitlilik yaratan cinsel, sınıfsal, ırksal ve başka özelliklerden ötürü farklı hisseden kadınların yer aldığı çok sayıda feminist hareketin doğmasına yol açtı. Böylece Batılı feministler, kadınlık kategorilerinin ayrımsızlaştırıcı vasfından rahatsızlık duyarak, bu kategorinin sabitliğini bozmaya yöneldiler (Fausto-Sterling, hooks, 2000; Ortner, 1996). Pratik kuram yoluyla, Batılı feministlerin toplumsal cinsiyet kavramları, performatif kavramlara yaklaşmaya başladı. Ancak, Josephine, feminist yazını Türkiye'deki arkadaşlarıyla birlikte 1970'lerde okumaya başlamıştı. Farklılaşmamış bir kategori olarak kadınlığın anlamı ve potansiyeli üzerine

kafa yoruyor, kendilerini ataerkiden kurtarmanın yollarını arıyorlardı. Dolayısıyla, bir kadın kooperatifi olarak Yuntdağ Kooperatifi'ni kurma sürecinde, Butler, Ortner ve başkalarının daha yakın zamanlarda ortaya koydukları revizyonist toplumsal cinsiyet anlayışından habersizdiler.

Ortadoğu'da karmaşık biçimde düzenlenen ve anlaşılan toplumsal cinsiyet, farklı bir kültürel tarihe sahiptir. Sosyal kuramcıların öne sürdüğü gibi, Müslüman kadınlar Batılı feminist hareketi sömürgeci dürtülerin uzantısı olarak algılamışlardır: Batı'nın yaklaşımında Müslüman kadınlar, ataerkil devletlerin, İslamın veya zalim kocalarının kurbanlarıdır ve bu yüzden, onların ezilmişliklerine son verecek Batılı kurtarıcılara ihtiyaçları vardır (Abu-Lughod, 1990; Ahmed, 1992, Ortner, 2006). Bu bakış açısından, ABD'de özgürleştirici olan feminizm, başka yerlerde sömürgeci bir araç haline gelir—öyle ki, Müslüman kadınlar için Batılılaşmaya ve/veya İslama uymak ya da direnmek arasında siyaseten anlamlı bir fark kalmaz. İkisi de baskıcı içerimlere sahiptir (Ortner, 2006, s. 55). Antropologlara göre, Müslüman kadınlar sosyal ve entelektüel konumları ile güç ve kişilik birleşimlerini liberal olmayan gelenekler yoluyla ifade ederler; itaat ve dindarlık, İslamî pratiğin ve geleneğin baskısı altında olduklarının göstergesi değildir, toplumsal cinsiyetin damgasını taşıyan performanslardır (Işık, 2008; Mahmood, 2001; Torab, 1996). Laik devletin bir yandan Sünni İslamı kontrol altında tutup bir yandan da toplumu Batılılaştırmaya çalıştığı Türkiye'de ise, kadınların liberal olmayan geleneklerle yaşadıkları tartışmalıdır. Çağdaş Türkiye tarihinin bir sonucu olarak, burada Batılı ve liberal gelenekler İslamî geleneklerle iç içe geçmiş, ikisi de aynı devletin bağlamında iktidar arayışında olduğundan birbirlerine daima kuşkuyla bakmışlardır (Göle, 1997; Silverstein, 2003). Batılı feministlerin Müslüman kadınlara yönelik kuramlarının toplumsal cinsiyetlendirilmiş kültürel kavrayışlara ve kadınların ancak sınıfsal, bölgesel, coğrafi, yaşla ilgili ve diğer farklılıklar elendiğinde güç kazandığı insan hakları ve kalkınma gibi sosyal polikitalara etkisi, devlet iktidarı ve İslam için sorun teşkil etmektedir.

Türkiye'de, toplumsal cinsiyet temelli iktidar inşaları ve devlet ideolojisi, sınıf temelli ve bölgesel kimlik birleşimlerinin üzerinde yer alır. Paternalist, Batılılaşmış, kentli, sekülarist Kemalistler, kırsal, Doğulu, dindar Müslümanları horgörürler (Ilcan, 1999; Navaro-Yashin, 2002). Ta-

rihsel olarak, devlet kadın özgürleşmesini tepeden gerçekleştirmiş (White, 2003) ve bu süreçte, Kandiyoti'nin dediği gibi (1987), tabandaki kadınlar özgürleşememişlerdir. Türkiye devletinin kendi içine dönük sömürgeleştirme projesi toplumsal cinsiyetlidir. Kadınların rolleri, sosyal statüleri ve gelenek karşısında özgürleşmede katettikleri yol, Batılılaşma ölçütü olarak kullanılmış, bunun sonucunda kadınlar devletin teşvik ettiği cinsiyetsiz, Batılı rollere hapsedilmişlerdir (Özyürek, 2006a; White, 2003). Devletin kadın özgürleşmesi yönündeki bu hedefleri, bütün kadınların, hem devlet politikası ile İslam ve kültürel gelenek arasında, hem de kendilerine ait bireysel hayatlar sürme arzuları arasında sıkışıp kalmalarına sebep olmuştur. Türkiyeli feministler, genelde, Batılılaşmış, sol eğilimli, azınlık haklarını ve aile içi şiddet mağduru kadınları savunan kadınlar olsalar da (Arat, 1998) pek çoğu, kentli Müslüman kadınların güç kazanma mücadelesini onaylayıp destekleyebilmiştir (Göle, 1997; Navaro-Yashin, 2002). Gelgelelim, kırsal bölgelerdeki kadınlar, kırsaldaki erkekler gibi, çoğunlukla gelenekselciliğin damgasını taşıyan insanlar olarak göz ardı edilirler (Ewing, 2008; Shankland, 1999). Bu sosyal kategoriler ve hiyerarşiler, Ortner (1996) ve Sirman'ın (1995) belirttiği gibi, tüm kadınların ve erkeklerin başetmek zorunda kaldığı süreçleri, müzakereleri ve ilişkileri anlamayı engeller; bireyleri, Müslüman, köylü, geleneksel, ataerkil vs. gibi sınırlandırıcı kategorilerin katmanlarına hapseder.

Toplumsal Cinsiyete Dayalı Maddî Stratejiler ve Kooperatif

Salt kimlik farklılıklarının nasıl değerlendirildiğine değil, (bir önceki bölümde yaptığım gibi) gerçekte olup bitenlere baktığımızda, hane yönetimindeki boyutlardan birinin de gelirlerin nasıl kullanıldığı olduğu görülmektedir. Daha önce belirttiğim gibi, kadınların çoğu, gelirlerini hanenin ortak gelir havuzuna katılmak üzere kocalarına verirler. Bu, kadınların, Kandiyoti'nin (1988) savunduğu gibi, kadın eşler olarak müzakere ve strateji üretme gücüne sahip oldukları, güç ve saygı kazandıkları ataerkil bir bağlamda yaşadıklarına işaret eder. Fakat kadın ve erkek eşlerle yaptığım mülakatlarda, çiftlerin çoğunun önemli eşyaların alımı, çocuklarının evlilikleri veya yeni bir çocuk sahibi olmak gibi haneyle ilgili kararları ortaklaşa

aldıklarını öğrendim. Bu ortaklığın gelişmesinde kooperatifin rolü olup olmadığı, köylülerin evliliğe daha önce de ortaklaşalık çerçevesinde bakıp bakmadıkları açık değil. Çiftlerin birbirlerini tamamladığı, "yoldaşlığa" dayalı evlilikler, çiftin aralarındaki ilişkiye, bu ilişki de nihayetinde onların kişiliklerine, geçmişlerine ve beklentilerine bağlıydı. Dolayısıyla evlilik genelde güç kazandırıcı olsa da, bunun da belli koşulları vardı. Bazı çiftler birbirine karşı mesafeliydiler ve fazla muhabbetleri yoktu; bazılarıysa, eşlerinden "ortak" diye bahsederek beni etkilemişlerdi. Ben de köyde bir hanede "evin kızı" olarak yaşadığımdan, kooperatifin başkanı Cennet ile boyacılardan biri olan kocasının evliliklerini yakından gözlemledim. Uluorta ve hararetle kavga ediyorlar, anlaşmazlıklarını tartışarak halletmeye çalışıyor, sonunda iki tarafın da uzlaştığı çözümlere ulaşıyorlardı. Cennet bana, bu ortaklık ve kendi deyişiyle "sevgi" ilişkisine, yıllar süren ve zaman zaman onları boşanmanın eşiğine getiren kavgaların sonunda vardıklarını anlattı. "Yine de," diyordu, "sonra sonra, birbirimizi sevmeyi öğrendik."

Kooperatif kurulalı beri iki yılda bir başkan seçilen Cennet, kooperatifteki kadınlar arasında en çok güç ve otorite sahibi olan kadın—özellikle de kooperatifin müdürü Ahmet Çınar'ın 2003'te ölmesinden önce. Ahmet ölmeden önce, o ve Cennet kooperatifin yönetiminde birlikte çalışarak stratejiler geliştiriyorlardı. Kooperatife üye köylere ziyaretlere gidiyor, elde edilen kârı ve halılar için gereken malzemeleri dağıtıyorlar, turistler için geziler tertipliyorlardı vs. Cennet, aynı zamanda kuzeni de olan Ahmet'in ölümünden sonra gücünü ve otoritesini kaybetti; bugün, kooperatifin tamamı gibi, o da geri planda kaldı. Ancak, Anadolu'daki pek çok başka kadından, hatta erkek de olsa herhangi bir köylüden farklı olarak, liderlik becerilerini ziyadesiyle geliştirebildiğini teslim etmek gerekiyor: Cennet bu süreçte, dokumacılık zanaatını tanıtmak üzere yurtdışına gitti, canayakınlığı ve zekâsı sayesinde müşterilerle ve tüccarlarla iletişim kurdu, kendi tavrını kararlılıkla ve güçlü biçimde savundu, yıllık toplantılarda üyelerin elde edilen kârı kendi çıkarları doğrultusunda kullanma olasılıklarına karşı kooperatifi korudu. Dolayısıyla, kadınların hiçbirinin, Josephine Powell'ın hayal edeceği ölçüde özgürleşmediği doğru değildir. Ama Cennet, bir yandan da dindarlığından asla taviz vermedi; bu nedenle, ataerkil otoriteyi alaşağı etmek isteyen laik bir kadın olarak Kemalist

ve feminist özgürleşmiş kadın stereotipine asla benzemedi. Cennet'inki, bir tür Anadolu feminizmiydi; gerçi köylüler, kendi bakış açılarından, bireysel davrandığı için "kötü" olduğunu söyleyerek onu yaygın biçimde eleştiriyorlar. Cennet'in bulunduğu güç konum, Joseph'in, "birey olarak kamusal bir statü elde ettiklerinde, aile içindeki ikincil konumlarına dayanan rollerine öncelik vermeleri" (1996a, s. 7) beklenen kadınlarla ilgili yorumlarını yansıtmaktadır.

Belki de, bu yaygın eleştiriler dikkate alındığında, Cennet'in toplumsal cinsiyet ve ataerki konusundaki kültürel anlayışlara uymak istediği söylenebilir. Köy hayatının bana son derece usandırıcı gelen ayrıntılarına uymak konusunda gösterdiği inanılmaz gayreti gördükçe, mütehakkim tavırları ve yolculuk etme konusundaki heyecanı beni şaşırtırdı. Araştırmamın ilk yıllarında Cennet'in kızına haksızlık ettiğini düşünürdüm; ona karşı buyurgan bir tavır takınır, kızı kimi görüp kimle konuştuğu konusunda sorguya çekerdi. Aslında ilişkileri, bir anne ile genç kızı arasında herhangi bir yerde görebileceğimiz ilişkiye benziyordu. Kıyafet, makyaj ve erkekler konusunda kavga ediyorlardı. Bir keresinde ona karşı çıkacak oldum, çünkü bu kurallar hareket kabiliyetimi kısıtlıyordu (karanlık çöktükten sonra tek başıma dışarı çıkamazdım), o da bana "kadınlar özgür değildir" diye karşılık verdi. Sözleri, sorunun can damarına basıyordu. Köydeki kadınlar, kadınların özgürlük iddiasında bulunacak bir konumda olmadıklarını kabul ediyorlardı. Cennet şöyle devam etti: "Bunları neden yapıyoruz biliyor musun, kızlarımızı neden koruyoruz? Çünkü onların hayatı söz konusu!" Kadınların, ataerkil sistemin idamesinde oynadıkları etkin rol, kendi kendilerini denetleyip, kendilerinden beklenen ve ideal görülen kadın davranışı parametreleri içerisinde kalmaya özen göstermeleri, bunun düşünülebilen yegâne alternatifinin ölüm olduğunu gösterir. Onların bakış açısından bu sistem eş ve anne olarak anlamlı bir hayata sahip olmalarını sağlamaktadır. Bu, "bağlayıcı" bir benlik inşasıdır; benlik, sosyal roller aracılığıyla hem güç kazanır hem de sınırlanır. Söz konusu roller, yaşa, toplumsal cinsiyete ve medenî duruma göre tanımlanır (Joseph, 1993a, s. 11). O halde, varoluşsal bir kişilik kategorisinin içini doldurmak anlamında bir kadın olmak, toplumsal cinsiyet rollerine uymak ama benzer grupların mensupları arasındaki karakter farklılıklarını da muhafaza etmek demektir.

Cennet, bir grup olarak kadınlara kooperatif üyeliği biçiminde ileri bir statü verildiği zaman liderlik vasfına erişti. Dolayısıyla, kadınların ataerki içinde strateji geliştirdiklerini ve ataerkiyle pazarlığa girdiklerini söyleyen Kandiyoti'nin (1988) bu savına katılıyorum. Kadınlar, toplumsal cinsiyet rollerine ve ilişkilerine uyarak, sınırlı olmakla birlikte, güç kazanabilirler.

Daha önce de anlattığım gibi, DOBAG devrimci bir proje değildir. Kadın ve erkek köylüler, evde de kooperatifte de ataerkil normları benimsemekte ve savunmaktadırlar. Powell, buranın bir kadın kooperatifine dönüştürülmesiyle, seçilmiş bir kadın başkan ve yönetim ekibi tarafından yönetilmesiyle, kadın dokumacıların daha fazla güç kazanacaklarını umuyordu. Beklentilerinin bir ölçüde gerçekleştiği söylenebilir; ama bu yapıların nasıl yorumlanacağı, kooperatifte eş/anne, koca/baba ve kız çocuk olarak sosyal rol üstlenen köylülere bırakılmıştı. Kadınların eli kooperatifin büyümesini sağlamıştı. Ama Powell kadınları bu rollerden kurtarmaya çalışıyordu. Örneğin, Bilge'den, kadınlara kooperatifin muhasebesini tutmayı öğretmesini istedi. Bilge, kadınların çoğu okuma yazma bilmediğinden, defter tutmayı veya üretimi organize etmeyi başaramadıklarını gördü. Kadınların okuma yazma bilmemesi devletin suçuydu; köyde ilkokul ancak 1960'ta açılmış, 2005'e kadar daha ileri eğitim imkânı sağlanmamıştı (erkekler zorunlu askerlik görevi sırasında eğitim görüyorlardı). Devlet kırsal kesimdeki kadın yurttaşlara yeterli ilgi ve desteği göstermediğinden, güç kazanmaları da sınırlı olabiliyordu. Bu nedenle, kooperatifte erkekler yönetici, boyacı ve müdür oluyor, çalışanların ataerkil toplumsal cinsiyet rolleri sağlamlaştırılıyordu. Kooperatif, emek ve otorite yapılarına açıkça nakşettiği toplumsal cinsiyet politikasını sorunlu hale getiriyor ve pek çok açıdan pekiştiriyordu. Kooperatif iyi bir iş çıkarsa da, piyasa ilişkilerini ev içine taşıyor, kız çocukları, anneleri tarafından yönetilen ücretsiz işçilere dönüştürüyordu. Köylüler, kişilik ve toplumsal cinsiyetle ilgili birbirine karşıt bu inşalara direniyorlardı; çünkü bunlar, özerk ve bağımsız bireyleri, özellikle de işletmede erkek yönetimine karşı çıkabilecek özgürce eyleyebilen kadınları ve ebeveynlerine karşı çıkabilecek kız çocuklarını gerektiriyordu. Çoğu kadın, hatta Cennet bile, çatışmaları dindirip durumsal ve tamamlayıcı rollerle kendilerini ifade ettikleri hayatlar sürmeyi tercih edeceklerini gösteriyordu. Kooperatifi, birbirini tamamlayan kadın ve erkek

rolleri aracılığıyla, iktidarın yaşa ve medenî duruma göre dağıtıldığı bir aile gibi yönetmek, çatışmalardan kaçınmayı sağlıyordu. İnsanlar genellikle sosyal rollere uyum gösteriyor; çatışmalarını, kıskançlıklarını ve korkularını, sosyal rolleri dönüştürüp kadın özgürleşmesine götürecek bir devrimin fitilini ateşleyerek değil, dedikodu çıkararak ifade ediyorlardı. Gelgelelim, huzursuzluktan kaçınmaya çalışanlar bile, kooperatifin, toplumsal cinsiyet ve sosyal konum politikasındaki çelişkileri derinleştirdiğini görüyorlardı.

İktidarın Toplumsal Cinsiyete Dayalı Sınırları

Antropologlar ve tarihçiler, farklı coğrafyalarda, ataerkil hanelerde kadınların toplumsal cinsiyetten kaynaklanan iktidar engellerini ayrıntılı olarak incelemiş, ekonomi ile kadın ve erkek davranışına yönelik kolektif olarak benimsenen toplumsal cinsiyet normları arasında esnek bir ilişki olduğunu saptamışlardır (Collier, 1997; Delaney, 1991; Rehun, 1999; Yan, 2003). Bu çalışmalar dikkate alındığında, ataerkil toplumsal cinsiyet normlarının bütünselleştirici olmadığı söylenebilir; pazarlık (Kandiyoti, 1988), müzakere (Hoodfar, 1997) ve direniş (Abu-Lughod, 1993) için daima alan vardır. Pek çok yazar, evliliğin müzakere edilmesi (Katzir, 1983; Sirman, 1995), haneler arasında kadınların enformel ekonomik ilişki ağları geliştirip sürdürmesi (Hoodfar, 1997), akraba olmayanlarla emek ilişkileri inşa etmek üzere hısımlık kodlarının kullanılması (White, 1994) ve iktidarı tesis etmek için manevî ve ritüel konumların devreye sokulması (Hegland, 1998; Torab, 1996) gibi, sosyal bağlar inşa eden bağlamlarda kadınların sahip olduğu iktidara işaret eder. Abu-Lughod'un bizi uyardığı gibi, kadınların müzakerelerini ve direniş eylemlerini romantize etmek, içinde yaşadıkları ve parçası olmayı istedikleri kültürel dünyanın gerçekliğini çarpıtır. Rogers (1975), otoritenin kamusal rolü tahakkümün tartışmasız bir kanıtı olarak kabul edildiğinde bile, kadınların, özel, gizli veya gayri resmî kanallarla iktidar elde etmek için oluşturdukları ağların fark edilmediğini öne sürer. Nelson (1974), İslam toplumlarında kadınların yaşam alanlarının ayrılmasını konu alan etnografik söylemlerde, kadınların ortamlarına ve ilişki ağlarına alınmayan erkeklerin de bu nüfuz kanallarından etkin biçimde dışlandıkları gerçeğinin göz ardı edildiğine işaret eder. Kadınların ve erkeklerin, içinde eyledikleri

katı toplumsal cinsiyet sınırlarının inşa edilmesine yol açan, etnografın analiz çerçevesidir. Bu tartışmadaki en önemli unsur, Mahmood'un (2001) çığır açıcı analizidir: Mahmood, Müslüman kadınların disiplinli dindarlık edimlerinin, liberal olmayan kültürel bağlamlarda failliğin ve dolayısıyla iktidarın göstergeleri olduğunu ortaya koyar. Mahmood'un derinlikli bakışını Türkiye bağlamına, kadın halı dokumacılarına taşıyan Işık (2008), sebatın, gelir kazanma çabalarında kadınların kullandığı bir disiplinli dindarlık biçimi olduğunu öne sürer. Kadınlar bu işi kendi arzularını tatmin etmek için değil, ailenin esenliği için yapmaktadırlar.

Örselli'de kadınlar, kooperatifte erkeklere müdür ve boyacı mevkilerini teslim ederek, evin gelirini kocalarına emanet ederek, çocukların evliliğinin veya kadın eşlerin seyahat edip çalışmasının erkeklerin iznine tâbi olduğunu kabul ederek, hane içinde ve dışında erkeklerin otoritesini desteklerler. Bazı kadınlar, kooperatif içerisinde, diğer kadınlar ve yabancılar arasında statü ve otorite sahibi olmayı başarmış, bu da onlara Batılı feminist bir konumu yansıtacak şekilde güç kazandırmıştır; fakat bu, diğer kadınların hiçbir iktidar kaynaklarının olmadığı anlamına gelmez. Kadınlar, sınırlı bir kamusal alan tarifi içinde otorite olmasa da iktidar kazanmalarını sağlayan hısımlık, komşuluk ve arkadaşlık ağlarını kullanırlar: Bu ağlar, dokumacılığın da dahil olduğu kolektif emek projeleriyle, arkadaşlık ve dayanışma gösterileriyle, gelecekteki evlilikler için kurulan bağlantılar ve manevî pratiklerle tesis edilir. Daha da önemlisi, toplumsal cinsiyetin, (Batılı modellerde olduğu gibi) birbirine karşıt değil, birbirini tamamlayıcı olarak (veya Joseph'in [1993b] iddia ettiği gibi hısımlık rollerindeki "bağlayıcı"lıkla) yeniden yapılandırıldığı bir bağlamda, erkek ve kadın eşler birlikte çalışıp birbirine bağlı roller aracılığıyla iktidar kazanırlar; bu da, hanenin tek tek üyelerini değil, bir birim olarak hanenin gelişmesini sağlar. Bu bakış açısından, iktidar, ailenin prestijini artırmak ve bekasını sağlamak için kullanılabilecek, kolektif olarak elde edilen bir sosyal mal, bir sosyal sermaye biçimi olarak anlaşılır. O halde, "kamusal alan," "özel alan" olmadan anlaşılamaz; toplumsal cinsiyete dayanan iktidar ağlarının inşasında ikisi birbirine dayanak oluşturur.

Bu iktidar ve otorite anlayışlarının kooperatifte rolü vardır. Evli kadınların statüsü gibi bazı toplumsal cinsiyet idealleri, köylülerin işletmedeki

emek yapısına ilişkin yorumlarıyla pekiştirilse de, kooperatifin toplumsal cinsiyet ideallerini bozduğu durumlar da yaşanır. Kocalarının otoritesine tabi olmaları gereken evli kadınlar, birdenbire, önceden erkeklerin tekelinde olan bir konum kazanmışlardır: Kooperatif üyeliği. Kadınların üye olması fikri dışardan gelmiş, iktidarın ve konumun el değiştirme sürecini hızlandırmıştır. Bugün, kadın üyeler, üye olmaları gerektiğini tartışmasız biçimde benimsemiş durumdadırlar; gerçi bunu bir aktivizm biçimi olarak algılamaz, sadece kadınların bakıcı olarak üstlendikleri sosyal rolün doğal sonucu olarak görürler. Kadın dokumacılara üyelik konusunda dışarıdan destek vermek, onların kooperatif yönetiminde iktidar kazanmalarına yardımcı olmuştur ama bunun sebebi erkeklere benzemek istemeleri değil, sorumluluk sahibi kadınlar olarak davranmalarıdır. Evli kadınlar, Bilge'nin öncülüğünde, tıpkı anneliğin kadınlara has olması gibi, sosyal ve ekonomik becerilerin de kadınlara has olduğunu savunmuşlardır. Böylece kadın üyeler, dışardan gelen ve Bilge'nin kültürel bir pratiğe tercüme ettiği biçimiyle toplumsal cinsiyet kavramsallaştırmasından yararlanırlar. Kadınlar, kamusal otoritenin denetlenmesi anlamında, kooperatife üye olmayı talep ederek güç kazanmış değillerdir, ancak bu konumlar onlar için olanaklı olduğunda, yani kocaları izin verdikten sonra, liderlik iddiasında bulunabilmişlerdir.

Yine yabancı olan kurucuların iktidarı ve nüfuzuyla karşı karşıya kalan erkekler, kadınların üyeliğini engelleyip, bir önceki kooperatifteki gibi üye olarak kârla ilgili kararları almalarını sağlayacak konumlara yeniden sahip olacak kadar güçlü değillerdi. Fakat erkeklerin tümü aynı seviyeye indirilmemişti. Erkeklerin üyelikten men edilip, birkaçının müdür ve boyacı konumuna getirilmesi, bu statüleri ve maaşları elde edemeyen erkekler arasında öfke ve çatışmaya sebep oldu. Ayrıca, erkekler, uluslararası, post-kolonyal bir ortamda köylü Türk erkekleri olarak aşağı konumlarını daha da vurgulayan yabancıların karşısında da eziliyorlardı. Yaşadıkları bu tecrübe yüzünden hınçlanan birkaçı, eşlerinin, kız çocuklarının ve gelinlerinin kooperatifle çalışmasını yasakladı. Fakat çoğu, hem maddî ihtiyaç ve sosyal baskı, hem de hanenin refahını artırma yönündeki ortak arzu nedeniyle, yeni sistemi kabul etti. Böylece, evli kadınlar kooperatif üyeliği sayesinde bir nebze statü ve iktidar kazanırken, kocaları, yabancıların karşısında kadın eş konumunda olmaya mecbur oldu.

Bu nedenle, Doğu ile Batı, Müslüman ile Hıristiyan, yerel ile küresel arasındaki dinamik, kooperatifin entelektüel alanı içinde kavramsal açıdan toplumsal cinsiyetlidir (Ewing, 2008). Kooperatif, haneler içerisinde iktidarı ve failliği belirleyen yerel toplumsal cinsiyet ideolojilerini pekiştirir; ayrıca, köyün kamusal siyasî alanındaki, kooperatif içindeki, üyelerin tüccarlarla, müşterilerle, gazetecilerle ve araştırmacılarla kurdukları ilişkiler aracılığıyla küresel arenadaki iktidar hiyerarşileriyle bağlantılı ideolojileri de pekiştirir. Gelgelelim, erkekler eşleriyle ortaklık içinde çalışsalar bile, hane içinde iktidarı ellerinde tutarlar. İktidarlarının geçerli olduğu önemli alanlardan biri, hanedeki kadınların seyahat etmek veya çalışmak için onlardan izin almalarının gerekmesidir. Kız çocuklar çalışmak, seyahat etmek, okumak ve evlenmek için babalarından izin alırlar.

Yeni Tüketim Pratikleri ve Dokumacılığın Metalaşması

Kooperatif, kadınların para kazanma gücünü artırdı ve çalışmayı daha prestijli hale getirdi. Fakat kadın üyeler, bu statüye ancak toplumsal cinsiyet normlarına uyup evlenerek erişebiliyorlar. Böylece "kadınlar" hem yaş ve evlilik durumuna, hem de toplumsal cinsiyete göre farklı şekillerde kavramsallaştırılıyor; kooperatif "kadınlara" farklı şekillerde fayda sağlıyor, annelerin üye olmasını sağlayıp kız çocukların emeğini annelerinin üyeliğine ve otoritesine tabi kılıyor. Toplumsal cinsiyet ile emek arasındaki bağın pekiştirilmesi ve kız çocuklarının evlatlık ve hısımlık bağlarıyla çalışmalarını sağlayan yapısal koşulların yaratılması (Salaff, 1995; White, 1994), evliliğin kazanımlarını da artırıyor. Dünyanın farklı coğrafyalarında, modernleşme olarak adlandırılabilecek benzer ekonomik ve sosyal dönüşümlerden geçen yerlerde çalışan antropologların ortaya koyduğu analizler, Örselli için de geçerlidir: Buradaki gençler, evlilikle birlikte tüketme "haklarını" öne sürerler (Collier, 1997; Yan, 2003). Genç kızlar, yıllarca halı dokuyarak haneye katkıda bulunmalarının karşılığı olarak ebeveynlerinden kendilerine çeyiz düzmelerini beklerler. Yeni evlenen genç kadın ve erkeklerin, masrafları damat tarafınca karşılanan evleri, mütevazı eşyalarla döşenmiş ve elektrikli araç gereçlerin bulunmadığı ebeveynlerinin evlerinden daha büyük ve konforludur. Bu evler, el işi dokumalarla süslü

tek göz odada oturan ninelerinin ve dedelerinin evlerinden daha rahattır. Bir kısmı metalaşmış dokumacılığa dahil olmakla elde edilen maddî kazanç olmaksızın, tüketim pratikleri aracılığıyla yüksek sosyal statüyü sergilemek mümkün olmazdı.

Yeni evin kurulması ve dayanıp döşenmesi damat tarafına düşer; bu masraflar, genelde, damadın kız kardeşinin emeğiyle karşılanır. Kız çocuklar çeyiz hazırlarlar. Genç bir kadın, çeyizi için eşya üretip toplasa da, babasının izniyle evlenene dek bu eşyaların "sahibi" değildir. Başka deyişle, ebeveynleri, malların mülkiyetini onun ahlaken "doğru" davranması koşuluna bağlarlar. Evden kaçan kızlar, hem çeyizlerini, hem de itibarlarını kaybederler. Sorun, ailede, kız çocuğun gelir getiren faaliyetine ihtiyaç olmasıdır, çünkü özellikle çocukların evlilikleri sırasında tüketim pratiklerine daha fazla katılırlar. Babaların çoğu, ablaları evlenene kadar kız çocuklarını evlendirmek istemez. Dördüncü bölümde daha ayrıntılı olarak anlatacağım gibi, evliliği ertelemek kız çocuklarının kaçma ihtimalini artırır. Dolayısıyla, küçük kız çocuklarının dokuma emeği, hem kendilerinin hem de ablalarının evliliğini finanse ederken, bir yandan da babalarının evlilik tarihlerini ertelemesine sebep olur. Böylece kızlar, üretken ve kâr getiren birer dokumacı olmaktan ötürü hem (maddeten) kazançlı hem de (evlilikleri ertelendiği için) zararlı çıkarlar. Kaçmayı seçerlerse (ki bu, içinde bulundukları baskıcı koşullar yüzünden faillik konumlarının tartışmalı olduğu karmaşık bir meseledir), babaları çeyizlerine el koyar ve kızlarının itaatine karşılık koz olarak kullanır.

Kız çocuklar, dokumaya alternatif olan ama ataerkil kadınlık yapılarını değiştirmeyen bir çözüm geliştirmişlerdir (bunu 6. bölümde ele alacağım). Faillik konumunu, halı dokumacılığını bırakarak ifade ettikleri, (tüccarların bakış açısından) sezgiselliğin karşıtı bir yolla gösteriyorlar: Kente göç eden erkeklerle evlenip, kocalarının sağlık güvencesi ve emeklilik hakları, çocukları için kamusal eğitim, sağlık hizmetlerine ve kentli insanlar olarak daha saygın kimliklere erişim aracılığıyla yurttaşlık haklarına sahip oluyorlar. Arat, Türkiye'deki kadın pamuk dokumacılarının sorunları hakkında şöyle diyor: "Bu kadınların işlerinde uğradıkları haksızlıktan veya sosyal güvencelerinin olmamasından devlet sorumlu tutulabilir" (1996, s. 30). Arat'ın söz ettiği, hısımlık aracılığıyla kurulan

sosyal destek ağlarına sahip oldukları ataerkil bir düzene uyan ve bireysel yurttaşlar olarak haklarını aramak yerine ataerkil pazarlıklara girişen (Kandiyoti, 1988) kadınlar, devlet hizmetlerine erişmek için evlenen Örselli'deki kadınlara benziyorlar. Kadınlar, kültürel kadınlık ideallerine uymasalar da yurttaşlık haklarına ve olanaklarına eşit erişime sahip olmalıdırlar. Kültürel bir bakış açısından, kadınlar evlilik sayesinde güç kazanıyor olsalar da, devlet kadınların parça başı işini (White, 1994) veya küçük kooperatif ve atölyelerdeki emeğini (Işık, 2007) tanımadığından, yurttaşlık haklarından ve olanaklarından eşit olarak yararlanamıyorlar. Paternalist devlet, bu şekilde, kültürel olarak benimsenmiş toplumsal cinsiyet rollerine uyma zorunluluğunu pekiştiriyor (Joseph, 1996a, s. 7). Demek ki, kooperatifin, kendi çöküşüne götüren amaçlanmamış etkileri olmuştur: Genç kadınlar, halı dokuyarak maddî koşullarını iyileştiren köylü kadınların yolundan gitmek yerine, modern yurttaşlık haklarından yararlanmak istemişlerdir. Devlet, köylere gereken ilgiyi gösterip, kentlerdeki hizmet ve olanakları buralara da götürmüş olsa, kadınlar da köyü terk etmek istemeyebilirdi. O halde, denebilir ki erkekler ve kadınlar açısından sınıfsal özgürleşme toplumsal cinsiyet özgürleşmesinden daha arzu edilir bir hedeftir, çünkü sınıf atlamanın faydaları daha fazladır ve toplumsal cinsiyetle ilgili kültürel pratiklerle çatışmaz.

Sonuç

Örselli köyündeki DOBAG kooperatifi, bir kadın kooperatifi olarak kurulmuştur. Bu yönüyle, kadınların dokumacılar olarak bilgi ve becerilerini geliştirmeyi amaçlamıştır. Kadınların özgürleşmesini, ya da en azından yaptıkları işin değerini takdir edebilmelerini sağlayacak şekilde yapılandırılmıştır. Kooperatif, pek çok açıdan, bu amaçlarına ulaşmıştır. Sorun, köylülerin "kadın kooperatifi" kavramını düz anlamıyla kavramaları, bu nedenle de sadece evli kadınların üye olabilmesidir. Köylülerin toplumsal cinsiyet anlayışları, yaşı ve sosyal konumu da içerir. Bu da, "kadınlar"ın, kooperatifin kurucularından Josephine Powell'ın düşündüğü gibi, pek çok Batılı feministle benzer ihtiyaçlara ve amaçlara sahip olan, birbirinden farksız kadın bireylerin toplamı olarak anlaşılmaması demektir. Kadınlar,

yetişkinliğe adım atmakla (yani, evlenmekle) tanımlanan, daha karmaşık bir grup oluştururlar. Kız çocuklar, evlendikleri zaman, marjinal konumda olmaktan çıkarlar; evlilik onları güçlendirir. Böylece kızlıktan kadınlığa geçerler ve bu yeni statüyle kooperatife üye olabilirler.

Dokumacıların kocaları kooperatifin yapısını onaylasalar da, ataerkil iktidarlarından asla vazgeçmemişlerdir. Bu iktidar, çocuklarının evliliğiyle ilgili söz hakkını da içerir. Evlilik, daha fazla tüketim anlamına geldiğinden, ciddi ölçüde yatırım gerektirir. Kız çocuklar bu yüzden daha fazla gelir kazanma baskısı hisseder ama bir yandan da evlenerek statülerini yükseltmek isterler. Bu noktada bir çıkar çatışması ortaya çıkar ve pek çoğu normlara karşı gelerek evden kaçmayı seçer. Ebeveynleri çeyizlerini hazırlasalar da, o çeyize sahip olacakları kesin değildir. Kız çocuklarının emeği eve gelir getirdiğinden, hane halkı da bu gelire bağımlı olduğundan, babalar çoğunlukla kızlarının evlilik tarihini geciktirir.

Tüccarlar, turistler ve başkaları, bu süreçlerin farkında olmadan, kooperatifin kadınları özgürleştirme noktasındaki başarılarını överler. Toplumsal cinsiyet anlayışları ve dar faillik mefhumları yüzünden, evlenmemiş ve genç dokumacıların konumunu göremezler. Zengin, laik, kentli Türkler, ülkelerinden ayrılmış yabancı tekstil uzmanları, yabancı tüccarlar, müşteriler, turistler ve araştırmacılar karşısında, eşlerine kıyasla daha alt bir konumda olduklarını hisseden köylü erkeklerin durumunu da anlamazlar. Grimes ve Milgram'ın (2000) makalelelerinin gösterdiği gibi, yerli sanatları ve yerel kültür mirasını diriltmeyi amaçlayan kalkınma projesi gibi kapitalist işletmelerdeki emek durumları, aslında gidermeyi amaçladıkları eşitsizlik ve sömürü dinamiklerini yeniden üretir ve şiddetlendirir. Bizim örneğimizde, toplumsal cinsiyet, faillik ve kişilik konusundaki farklı anlayışlar, hem sınırlılıkları hem de potansiyel güçlenme fırsatlarını tüm açılardan değerlendirmemizi gerektirir. Ancak, sınıfsal sınırlılıklar ve kırsal kesime yönelik önyargılar, kız çocukların, kentte yaşayan erkeklerle evlenerek köyü toptan terk etmeyi tercih etmelerine yol açar. Bu yolla, dokumacılık yapmalarına veya onları ataerkil toplumsal cinsiyet rollerinden kurtarmaya çalışan kırsal bir kalkınma projesine katılmalarına gerek kalmadan koşullarını iyileştirirler.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Görücü Usulü Aşk: "Eş Seçimi"nin Çelişkileri*

Evlilik, mahrem ilişkinin, ekonomik ilişkilerin ve hısımlık bağlarının kesişme noktasıdır; hem toplumsal cinsiyet rollerini, hem de yerel, ulusal, küresel düzeyde kültür pratiklerini değişime uğratır. Antropologlar, tarihçiler ve sosyologlar, evlilikteki dönüşümlerde ortaya çıkan, mahremiyet, duygular, cinsellik, ekonomik değişim, devlet politikaları ve ideolojiler arasındaki ilişkileri incelerler (Ahearn, 2001; Collier, 1997; Coontz, 2005; Cott, 2000; Duben ve Behar, 1991; Hirsch, 2003; Rebhun, 1999; Yan, 2003). Bu çalışmalardaki klasik temalardan biri, görücü usulü evlilikten aşk evliliğine geçiştir; bu geçiş, "gelenek"ten "modernliğe" doğru dönüşüme (Ahearn, 2001, s. 76; Duben ve Behar, 1991, s. 95-101; Giddens, 1990, s. 122; Stone, 1979, s. 133-4) veya Collier'in (1997) eserinin başlığında belirttiği gibi "görevden arzuya" geçildiğine işaret eder. Evlilik üzerine antropoloji yazınındaki ilginç kuramsal sorulardan biri de şudur: Bireycilik, romantik aşka ve kişisel arzu ifadelerine alan açmakta mıdır, açıyorsa bu nasıl olmaktadır ve genişletilmiş hısımlık ağlarından kopmayı gerektiriyor mudur? (Rebhun, 1999, s. 187). Bu soruyu çalışmanın temel odağı olarak kullanan antropoloji incelemeleri bulunmaktadır (Ahearn, 2001; Collier, 1997; Hirsch, 2003; Rebhun, 1999; Yan, 2003).

Bir Batı Anadolu köyünde görücü usulü evlilik ile aşk evliliğinin dinamiği, köylülerin bu pratikleri "modern" hayatın bir unsuru olarak nasıl yorumladıklarını gösterir. Bu bölümde, hem bireysel ve duygusal ifadelerde

---

"Love by Arrangement: the Ambiguity of 'Spousal Choice' in a Turkish Village," *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 2007, sayı 13, s. 345-62.

ve hısımlık ifadelerinde arzunun performansını ve modernliğin melezliğini, hem de köylülerin kimlik politikalarını nasıl yorumladıklarını ele alacağım. Bu makalenin konu aldığı etnografik bağlam, kuzeyde Manisa ile güneyde Bergama arasında kalan, çorak ve dağlık Yuntdağ bölgesidir. Köylüler Sünni Müslümandırlar ve eskiden Yörük göçebeleri olmalarına karşın, Türkiye devletinin "Türk" etnik kimliği inşasıyla özdeşleşmişlerdir (Hart, 2005).

Örselli köyü, DOBAG (Doğal Boya Araştırma ve Geliştirme) projesinin üyesi olan halı dokuma kooperatifiyle ünlüdür. Köyde seksen dokuz hane vardır ve kooperatife üye olan anneler, kızlarıyla birlikte halı dokurlar. Burası, Türkiye'deki en eski kadın kooperatifidir ve bölgede yaşanan ekonomik ve sosyal dönüşümlerde büyük payı olmuştur (Anderson, 1998, s. 65-72). 2000-2001'de araştırmamı yürütürken, köylülerin modernlik politikalarının hat safhada farkında olduklarını gördüm; bunlar, kırsal bir bakış açısından tecrübe ettikleri İslamî ve laik pratiklerle, tartışmalarla ve görsel inşalarla yakından bağlantılıydı. Türkiye'nin kentsel bölgelerinde çalışan başka yazarların, görüştükleri insanların modernlik politikaları konusundaki bilincinden söz etmeleri dikkate değerdir—özellikle bu politikaların, görsel temsiller ve sosyal/ekonomik pratikler aracılığıyla İslamın ve laikliğin rolüne dair tezahürlerle ilişkisi bağlamında (Çınar, 2005, s. 53-98; Navaro-Yashin, 2002, s. 78-113; Özyürek, 2006a, s. 94-124; White, 2002, s. 47-55). İnsanların stereotipler ve sınıflandırmalar hakkındaki duyguları ve bunlar arasındaki etkileşim, iktidarın daha geniş ulusal bağlamı veya devlet içindeki iktidar yapılanması içerisindeki konumlarıyla ilişkilidir (Herzfeld, 1997, s. 54-5). Örselli'deki köylüler, elde dokunup kök boyayla boyanmış "geleneksel" tasarımlı halıları yabancı tüccarlara ve turistlere satarken, bu ikili karşıtlıkları rahatsız bir tavırla dışa vuruyorlar. Bu kimlik ve iktidar inşaları, görünürde mahrem ve özel olan alanlarda tezahür ediyor (Schein, 1999, s. 363-4, 368). Köylüler bu kimlik ve modernlik politikalarını aşk ilişkilerinde, mahremiyet ve arzu ifadelerinde dışa vuruyorlar.

Gönül ilişkilerinde modernlik ideolojileri yorumlanır ve ifade edilir. Burada, evlilikteki dönüşümlere işaret eden etnografik kanıtları sunacak, köylülerin paternal otoritenin gerileyişi ve romantik aşk ideolojisinin

yükselişiyle ilgili anlatılarını aktaracağım. Ancak, görücü usulü evliliklere nazaran aşk evliliklerinin "sayısı"nın artmasından ziyade, köylülerin eş seçimi konusunda ifade ettikleri ideolojik yaklaşım beni daha çok ilgilendiriyor. Flört ve evlilik bağlamı içindeki failler olarak bireylerle ilgileniyorum, çünkü bu, hayal gücüyle (Appadurai, 1996, s. 5, 7, 53), mahrem arzuyla, "gelenek" ve "modernlik" diyalektiği içindeki toplumsal cinsiyet politikasıyla (Collier, 1997, s. 11, 101-10; Özyürek, 2006a, s. 31, 67; Rebhun, 1999, s. 184-6; Schein, 1999, s. 369; Yan, 2003, s. 43-85) bağlantılı. Kendi geleceklerini güvence altına almak isteyen bireylerin kendilerine özgü deneyimleriyle birlikte, laik, Batılılaşmış, modernist ama aynı zamanda dini bütün ve hısımlık ilişkilerini merkeze alan bir toplumda aşk ilişkilerinin, giderek daha yoğun biçimde, sosyal değişimle ilgili çelişkileri, kaygıları ve baskıları yansıttığını gördüm. Çalışmamda, Türkiye'nin kırsal yöreleriyle ilgili pek üzerinde durulmamış bir bakış açısını ele alıyorum: Görev ile arzu arasındaki ilişkilerde modernlik ve bireysel faillik ideolojilerinin yorumlanması ve hayata geçirilmesi.

Modernliğin Düşünümselliği: Yaşanan İdeolojiler ve Etnografik Pratik

Modernlik söylemleri ve pratikleri, bugüne dair anlatımıza nüfuz eder ve "olması gereken"le ilgili beklentilerimizi dönüştürür; bu beklentiler, nostaljinin (Herzfeld, 1997, s. 22; Özyürek, 2006a, s. 8-11, 16-20; Schein, 1999, s. 363-4, 367-8), zaman ve mekânın (Pigg, 1992, s. 491-3), bireysel görev ve arzuların (Collier, 1997, s. 134; Hirsch, 2003, s. 12-3, 15-6, 92) merceğinden yorumlanır. Kimlik, modernlik ve kalkınma politikasının, köylülerin kendi kültürel pratiklerini hangi çerçevede tahayyül ettiklerini, bunları "modern" olarak mı yoksa "geleneksel" olarak mı tanımladıklarını belirleyen temel unsurlardan biri olduğunu gördüm. Bu sorunlar, Türkiye'nin kentsel kesimlerinde de gündelik hayatın ayrıntıları, kamusal ve özel alanlardaki bedensel ve mahrem tavırlar üzerinde etkili olmaktadır (Çınar, 2005, s. 129; Navaro-Yashin, 2002, s. 70-1; Özyürek, 2006a, s. 39; White, 2002, s. 31). Evliliğe, toplumsal cinsiyet politikasının, modernlik ideolojilerinin ve ekonominin, gençlerin duygusal tatmin arzusuyla kesiştiği bir alan olarak bakmaya başlamıştım; bu

yüzden, aşk evliliğinin, bireyciliğe doğru modernist bir yönelimin kanıtı olma ihtimali bana kuşkulu göründü. Görücü usulü evlilik ile aşk evliliğini sosyal değişimin göstergesi olarak karşı karşıya getiren açıklamaları çok problemli buluyordum. Hısım otoritesi ile gençlerin bireyciliği arasında köklü bir kopuştan ziyade, gençler de yaşlılar da, görücü usulü evlilikle romantik ifadeyi uzlaştırıyorlar. Ancak, ebeveynler ve büyükanne ve babalar, çocuklarının gençliklerinde daha tatmin edici ve duygusal açıdan zengin deneyimler yaşayıp ardından aşk temelinde bir evlilik yapmaları için köklü bir kopuş olması gerektiğini düşünüyorlar. Köylüler, evlilik pratiklerini bilinçli olarak değiştirdiklerini iddia ettiklerinden, modernleşme sürecinden geçen "geleneksel" köy toplumu anlatısını benimsemek benim açımdan çok kolay olurdu: Ebeveyn otoritesinin sarsılmasını, gençlerin bireyciliğini, romantik aşkın yaygınlaşmasını bu sürecin yansımaları olarak açıklardım. Bu, ekonomik dönüşümler ile mahrem hayatın dönüşümü arasında bağ kuran, son derece etkili bir akademik açıklamadır (Ahearn, 2001, s. 150, 246; Coontz, 2005, s. 146-50; Duben ve Behar, 1991, s. 92-100; Giddens, 1992, s. 38-41; Stone, 1979, s. 217). Türkiye'de evlilik ve flört, genişletilmiş hısımlık ağları ve devlet tarafından kontrol edilen politik bir meseledir; romantik aşk, Türk modernliğinin göstergesi olarak bilinçli biçimde ortaya konan bir performans olmuştur (Özyürek, 2006a, s. 67; Schein, 1999, s. 368). Pratikte, bu "yeni evlilik ideali"nin çoğunlukla gerçekleşmediğini fark ettim. "İdeal" evlilik biçiminin hayata geçirilmesi ile "eskinin" horgörülen usullerinin devre dışı bırakılması arasında mütekabiliyet olmaması, insanların "nasıl" evlendiklerine dair sorularıma verilen cevabın ideolojik tepkilere yol açtığını göstermektedir.

Bana anlatılanlar ile benim gözlemlediklerim arasındaki uyuşmazlık, köylülerin, dışardan gelenlerin inançlarını ve âdetlerini "geri kafalı" olarak nitelemesinden duydukları korkuyu gösteriyordu. Çokeşlilik, başlık parası ve görücü usulü evlilik Türk devleti tarafından gerici uygulamalar olarak kabul edilmektedir (Vergin, 1985, s. 573). Görüştüğüm köylüler, kendilerini Türk devletinin modern yurttaşları olarak tanımlamak için çırpınıyorlardı. Çokeşlilik ve başlık parası, geri kalmış, "Doğulu," gelişmemiş ve aydınlanmamış toplumsal âdetler olarak görülüyor, bu nedenle köylüler geçmişlerinde bu tür uygulamalar olduğunu ortaya çıkaracak

konuşmalardan kaçınmaya çalışıyorlardı. Görücü usulü evlilik içinse, ki varlığı tartışılmazdı, yaşlı ve orta yaşlı köylüler bu evliliklerin sakıncalı olduğunu iddia ediyorlardı. Bu nedenle şimdi çocukların kendi eşlerini kendilerinin seçmesi bekleniyordu. Dolayısıyla köylüler, hem (benim sorularımla gelişen) söylemlerinde, hem de pratikte, geçmişten ideolojik olarak kopmuşlardı ve sosyal/kültürel açıdan "aydınlanmış" görünmek istiyorlardı. Köylüler, çocukları için istedikleri şeyi, kendi çocukluklarında maruz kaldıklarını düşündükleri sıkıntıyla karşılaştırıyor, aşk evliliğinin çağdaş evliliğin evrensel normu olduğuna karar veriyorlardı; ben bu kararın ideolojik katmanları üzerinde duracağım. Ayrıca, Giddens'ın deyişiyle "modernliğin düşünümsel doğası"nı (Giddens, 1990, s. 39) gösteren, modernlik ideolojileri, akademik çalışma ve pratikler arasındaki etkileşimi ele alacağım.

Yuntdağ ve Örselli Köyü

Örselli'de yanlarında kaldığım ailenin "kızı"ydım; oğullarr Ali, civar köyden Fadime'yle nişanlanmıştı. Saha çalışmama devam ettiğim sırada evlendiler. Nişan ve onu takip eden evlilik, bu makalenin odağını oluşturan Gül ile Hasan'ın nişanlarının arka planını oluşturmaktadır. Her ikisi de, evliliklerin hem "geleneksel" hem de "modern" pratikleri barındıracak şekilde melezleştiğini gösterir. Bu iki evliliğin aynı anda yaşanması, gençlerin önündeki seçeneklere işaret eder: Romantik ilişkiye dönüşen görücü usulü evlilikler de (Gül ile Hasan), görücü usulü evlilik biçimini alan romantik ilişkiler de (Ali ve Fadime) mümkündür. Gül ile Hasan'ın hikâyesini, 1940'lardan itibaren köyün evlilik pratiklerinde yaşanan dönüşümlerin bağlamına yerleştirerek anlatacağım. Köyden doksan beş evli kadınla ve çok sayıda evlenmemiş "kız çocuk"la mülakat yaptım. Flörtün ve evlilik ritüellerinin, üretime dayalı ekonomiden tüketim ekonomisine geçilmesine bağlı olarak değiştiğini öğrendim (Collier, 1997; Delaney, 1991; Rebhun, 1999, s. 208; Yan, 2003, s. 152-61). Bunun en bariz göstergesi, eskiden çeyizlerde evi döşemek için kullanılan el dokumaları yer alırken, bugün Manisa'daki çarşıdan alınan mobilyaların ve ev gereçlerinin bulunması (Hart, 2005, s. 251-95). Evlilik ritüelleri de bu değişime işaret ediyor.

Köylüler, armağan değiş tokuşu, takı takma ve gösterişli yemekler gibi, kent kökenli âdetleri benimsemişler. Eskiden söz kesmek yoktu; nişan, bugünkü gibi resmî ve pahalı bir tören değildi. Bütün çiftler, ister görücü usulü, ister aşk evliliği, isterse ikisinin karışımı olsun, imam nikâhıyla ve evliliklerini yasallaştıran resmî bir nikâhla evleniyorlardı. Tüketim, evlilik törenlerine damgasını vurmaya başladıkça, önce Batı tarzı gelinlik giyildi (1970) ve mobilyalar çeyizlerin olmazsa olması haline geldi. Görüştüğüm insanların zihnindeki tüm bu ayrıntılar, yetişkin olma süreçlerinde içinde yaşadıkları sosyal ve ekonomik dünyanın ayırt edici özellikleriydi. Evli kadınlardan öğrendiğim kadarıyla, flört ilişkisi, genel kurala uyma kaygıları ile tehlikeli olabilecek duyguları kontrol altına alma isteğini uzlaştıracak biçimde değişmiş, tüketim de törenlerde daha merkezî bir yer teşkil etmeye başlamıştı. İlginç biçimde, genç insanlar evleri için tüketim ürünleri alırken, nikâh törenleri giderek daha fazla muhafazakârlaşıyordu. Köyün ihtiyarları geleneksel müzik ve dansları yasaklamışlardı, bu kutlamalar yerine mevlit okunuyordu. Abu-Lughod, Bedevi düğünlerinde de benzer bir eğilimden bahseder, orada da erkekler dine uygunluk adına kadınların kutlamalarına kısıtlama getirmektedirler (1993, s. 79, 183-184). Fakat yaşlı nesil, düğünlerde taşkın kutlamaları yasaklarken, aşk ilişkisini de yeniden düşünmeye başlamıştır. Bilhassa, evlilikleri babaların düzenlemesi fikrini sorgulamışlardır. Bu neslin çocukları kendi çocuklarının evliliklerini düzenleyecek yaşa geldiklerinde, ebeveynlerin çocuklarının eş seçiminine karışmaması gerektiği fikri çoktan yerleşmiştir. Konuştuğum ebeveynlerin çoğu, neredeyse aynı kelimelerle, bunu iddia ediyordu: "Geçmişte yaşanan kötü olaylar yüzünden artık çocuklarımızın evliliğine karışmıyoruz. Her şeyi kendileri ayarlıyorlar." Bugün evlilikteki ideal ölçütler, çiftlerin yaşça birbirine yakın olması, ebeveynlerinin müdahalesi olmadan birbirlerini bulmuş olmaları, evlilik yolundaki resmî adımları atmadan önce aralarında kontrollü veya gizlenmiş olsa da duygusal bir ilişki olmasıdır.

Genç ve evlenmemiş kadınlar, yaşadıkları sıkıntıları ve arzularını, eş bulmakta ve bir ilişki kurmakta karşılaştıkları zorlukları, formel evlilik müzakerelerinde yaşanan güçlükleri ve evliliği gerçekleştirmenin önündeki engelleri anlattılar. Akşamüzerleri, kayaların üzerine otururduk, onlar da gelecekleri hakkında kurgular yaparlardı. Hayatlarının önemli bir döne-

mecindeydiler, çocukluktan çıkmış ama henüz yetişkin de olmamışlardı. Hem yaşlı, orta yaşlı ve genç evli kadınlardan evlilik pratikleri hakkında bilgi almam, hem de evlenmemiş kızların duygusal sıkıntılarıyla hemhal olmam, bana iki şey öğretti: Birincisi evlilik çok karmaşık ve ilginç bir meseleydi, ikincisi de bu kadınların hangi "gelişme evresi"nden geçtikleri hakkında fikir yürütmek çok zordu.

Romantik Aşka ve Modernliğe Akademik Yaklaşım

Sosyal tarihçiler, sosyologlar ve bazı antropologlar, toplumların hısım merkezli olmaktan çıkıp birey merkezli hale geldiğini göstermek üzere aşk evliliği ile görücü usulü evliliği karşı karşıya getirirler (Argyrou, 1996; Duben ve Behar, 1991, s. 87; Fox, 1975, s. 181; Giddens, 1992, s. 26; Hortaçsu, 2003, s. 156; Xu ve Whyte, 1990, s. 709). Andığım yazarların tümünde bu yaklaşım belirgin biçimde kendini göstermese de, hepsi, bireycilik, gençlik kültürü, tüketimcilik ve romantik aşk arasında bağ olduğunu düşünür. Makro düzeyde öne sürülen sav şudur: Toplumlarda, zaman içinde gerçekleşen değişimle birlikte, hısımlık bağları merkezî önemini yitirmiş, bireysel arzular daha fazla önem kazanmıştır. Kolektivist ya da komünal bir hayattan, bireysel arzunun ön planda olduğu bir hayata geçişin, emeğin örgütlenme şeklinden ebeveynlere gösterilen saygı ve itaate, bireylerin evlilik ilişkilerini kurma biçimlerine kadar pek çok toplumsal pratiğe de yansıyacağı öngörülmektedir. Başta babalar olmak üzere ebeveynlerin, çocuklarının evliliklerini düzenleme noktasındaki güçlerini ve çıkarlarını yitirmeleriyle birlikte, gençler bu işi kendileri ele alıp kendi eşlerini bulmaya başlamaktadırlar. Giddens'ın savunduğu gibi, evliliğin temelinde bir değişim gerçekleşmektedir: Ekonomik ve cinsel bir düzenlemenin yerini, romantik aşkta dışa vurulan bir yakınlık ve cinsel arzu "çalışmasını" gerektiren bir düzenleme (Giddens, 1990, s. 121) almaktadır. Stone, Avrupa'da evliliği ve aileyi konu alan çalışmasında, bu değişimin geniş kapsamlı etkileri olduğunu gösterir: Hısımlık bağlarının yok olması (1979, s. 94-104), bireyciliğin artması (1979, s. 151-80) ve kişisel özgürlüğün genişlemesi (1979, s. 134), çekirdek ailede ebeveyn otoritesinin çökmesi (1979, s. 164-7) gibi.

Evlilikte ve bireycilikte yaşanan dönüşümler—ki bunlar romantik aşkla ilgili düşüncelerde ifadesini bulur—modernliğin doğasına dair akademik analizleri yansıtmaktadır (Ahearn, 2001, s. 247; Collier, 1997, s. 46-7; Lipset, 2004, s. 208; Rebhun, 1999, s. 187). Modern duruma bu açıdan bakıldığında, yakınlık, bireycilik ve bağımsızlık genç insanların romantik aşk temelinde evlilik ilişkileri kurmalarını sağlayan bir zemin olarak görülür (Ahearn, 2001, s. 140-2, 185; Coontz, 2005, s. 145-54; Stone, 1979, s. 189-91; Yan, 2003, s. 85). Örneğin, Duben ve Behar, 19. yüzyıl sonu ile 20. yüzyıl başlarında İstanbul'da evliliğin, sosyal tarihçilerin hayat arkadaşlığı olarak adlandırdığı ilişkiye benzemeye başladığını savunurlar: Doğum oranları düşüktür, erkeklerle kadınlar ileri bir yaşta evlenirler ve yaşları birbirine yakındır, sosyal ve ekonomik statüleri benzerdir ve aralarında duygusal bir bağ söz konusudur (1991, s. 223-36). Bu bölümde benim de öne süreceğim gibi, Duben ve Behar "görücü usulü evlilikler ile aşk evlilikleri arasındaki sınır[ın], çoğunlukla, bu konudaki polemiğin düşündürdüğü kadar belirgin [olmadığını]" söylerler; hatta pek çok ebeveyn, evlilik düzenlemelerinde çocuklarının duygularını da hesaba katmaktadır (Duben ve Behar, 1991, s. 95). Fakat yazarların da gösterdiği gibi, gençler toplum içinde karşı cinsle açıkça ilişki kuramazlar; "romantik" diye tarif edilen ilişkiler bile bakışmaktan ibarettir (1991, s. 99).

Romantik aşk (bastırılmış bir biçimde), Türkiye kentlerinde en azından bir yüzyıldan beri evlilik ilişkilerinin temelini oluşturmuştur (Duben ve Behar, 1991) ama kırsal bölgelerdeki evliliklerde de aşkın rol oynadığını gösteren etnografik kanıtlar vardır (Olson, 1982, s. 56-8). Ne yazık ki Türkiye'de duygularla ilgili etnografik araştırmaların sayısı çok azdır. Gelgelelim, bu kısıtlı malzemeye rağmen, araştırmacılar arasında romantik aşkın bir modernleşme göstergesi olduğu, kentleşmeyle ve bireyciliğin yükselmesiyle ilişkili olduğu varsayımı çok yaygındır: "[Ü]lkeler daha fazla modernleşip sanayileştikçe ve bunların gereği olan hareketli bir nüfusa sahip oldukça, ailelerin yetişkinliğe eren çocukları üzerindeki denetimlerinin azaldığını ve bunun sonucunda görücü usulü evliliklere nazaran aşk evliliklerinin sayısının arttığını görürüz" (Fox, 1975, s. 181).

Aşk duygusunun tatmin edilmesini modern hayatın bir unsuru olarak görmek, sadece araştırmacılara özgü bir varsayım olmakla kalmıyor, bu algı

Türkiye'deki devlet ideolojisinin de bir parçası (Özyürek, 2006a, s. 67). Modernliğin kentsel olduğunu ve Batılılaşmanın, bireyciliğin ve laikliğin yükselmesinin bir karakteristiği olduğunu varsayan araştırmacılar, araştırma sorularını biçimlendirirken, görücü usulü evliliği "gelenek," pasiflik ve aşk yokluğuyla özdeşleştirirler. Bu bölümde savunacağım gibi, insanın müstakbel eşiyle nasıl tanıştığı ve bunun ardından kurulacak ilişkinin niteliği, Fox'un şu şemasının düşündürdüğünden çok daha karmaşıktır: "Türkiye gibi modernleşmiş bir ülkede aşk evliliklerine ve görücü usulü evliliklere nerede rastlandığı sorusunun cevabı açık görünmektedir: İlkine nüfusun daha modernleşmiş kesimlerinde, ikincisine ise geleneksel kesimler arasında rastlanır" (Fox, 1975, s. 182).

Coğrafî (kırsal/kentsel), zamansal ve kalkınmayla ilgili (geleneksel/modern) kategorileri sorunsallaştırmak gerekiyor, çünkü bunlar sosyal ve ekonomik sınıfla ilgili önyargıları yeniden üretmektedir (Pigg, 1992, s. 491-6; Rehun, 1999, s. 38-9). Stirling ve Delaney, kırsal yöreler üzerine yaptıkları etnografik çalışmalarında, belki de bu önyargılarla malul olarak, evlilikleri ve eşler arasındaki ilişkileri tarif ederler (Stirling, 1965; Delaney, 1991). Örselli'deki araştırmam, bana, her iki yazarın da Türkiye köylerindeki evlilikler hakkında öne sürdüklerine itiraz etmek için yeterli gerekçe sağlıyor. Delaney şöyle der: "Stirling'in 1950'lere ait gözlemleri hâlâ geçerlidir: 'Kadınlar, kocalarına hayat arkadaşı gözüyle bakmıyorlar, hele erkekler eşlerine hiç bu gözle bakmıyorlar. Eşler arasında konuşacak ortak bir konu olmaması doğal sayılıyor. İlişki, ekonomik işbirliğiyle ve cinsel yakınlıkla sınırlı'" (Stirling, 1965, s. 113, aktaran Delaney, 1991, s. 109).

Hem Delaney'in hem de Stirling'in araştırmaları, eşler arasındaki duygusal bağlılığın, toplumsal cinsiyete dayalı ayrı nüfuz alanları çerçevesinde ortaklaşa sürdürülen bir iş olarak hanenin döndürülmesi kadar önemli olmadığını ortaya koyuyor. Türkiye'de çalışan araştırmacılar, kırsal kesimdeki insanların kendi mahrem ve duygusal hayatlarının faili olduklarını gerçeğini göz ardı etmişlerdir. Bu araştırmacılar, evliliğe, farklı aileler arasındaki pratik bir finansal bağ olarak bakarlar. Emelie Olson'ın 1982 tarihli makalesi, bu açıdan önemli bir istisnadır. Olson, gençlerin, görücü usulüyle evlenmiş olsalar bile, evlilikten sonra güven ve sevgiye dayalı bir ilişki geliştirdiklerini anlatır (1982, s. 57). Ayrıca, Bates gibi (1974, s.

276), evlenmek için kaçmanın aşk duygularından kaynaklandığına dikkat çeker (1982, s. 57). Bu da, Türkiye köylerinde bazı evliliklerde aşkın bir gerekçe olarak kullanıldığı anlamına gelir.

Fakat romantik aşk, bilhassa "modern" olarak tasavvur edilir. Giddens'a göre aşk, güven ilişkilerinde bir dönüşümü ve kişiler arası ilişkilerin şekillenmesine imkân verecek yeni bir yapının oluşmasını gerektirir (1990, s. 121-2).

> İnsanlara duyulan güven, yerel cemaatin ve hısımlık ağlarının içerisinde kişiselleştirilmiş bağlar aracılığıyla güçlenmez. Kişisel düzeyde güven, her iki tarafın da katıldığı bir "emek süreci"ni içeren bir hedeftir ve bireyin ötekine açılmasını gerektirir. Normatif kodlarla denetlenemediği noktada kazanılması gereken bir şeydir ve güveni kazanmanın yolu sergilenen samimiyet ve açıklıktır (Giddens, 1990, s. 121).

Giddens'ın, modernitede bireyin yalıtılmışlığını gideren bir yakınlık temeli olarak güven ilişkileri geliştirilmesi konusundaki savı, Lipset'in belirttiği gibi, Avrupa merkezlidir (2004, s. 207). Ancak, Lipset şunu da öne sürer: "Avrupa'nın dışında, gençler romantik aşkı, belirgin biçimde modern bir ilişki söylemi olarak algılarlar" (2004, s. 208). Bu bakış açısından, modernlik, bir ilişkinin belirli yönlerini ifade etmek için stratejik olarak kullanılan bir söylem veya pratik kümesidir, tek yönlü ve tutarlı bir toplumsal gelişmenin nihaî aşaması değil. Benliğin bireysel oluşumu, tutarlı veya kestirilebilir tek bir yolu takip ederek, "modern" olma şablonuna uymaz (Appadurai, 1996, s. 5; Lipset, 2004, s. 207). Dolayısıyla, romantik aşkın ifadeleri, muhakkak, görünürde "modern" olan diğer faaliyetlerin, kurumların veya gelişmelerin kestirilebilir bir unsuru olmak zorunda değildir. Bireylerin ve toplumların akış halinde olduklarını; yakınlığın ve aşkın (ekonomik ve ideolojik olanlar da dahil) başka ifade biçimleriyle ilişkili olarak dönüşüm geçirdiğini söylemek daha doğru olacaktır.

Yan, Çin'de bir köyde yaptığı etnografik çalışmada, köylülerin mahremiyet, yakınlık, ebeveyn denetimi ve romantik aşk konularında 1949-1999 yılları arasında yaşadıkları dönüşümü anlatır (Yan, 2003, s. 44-45); bu, benim ele aldığım zaman dilimiyle aşağı yukarı örtüşüyor. Yan'ın çalışma-

sında, romantik ifadeyle ilişkisi içinde modernlik "söylemi" mal alış verişini, hem görsel hem de sözlü ifadeye katılmayı, evlilik öncesi cinsel ilişki başta olmak üzere eylemleri içermektedir. Yan'a göre, köyde bazı dönüşümlerin yaşanmasına rağmen, köylülerin kendilerini daha fazla ifade etmeleri, geçmişte bu duyguları hissetmekten "âciz" oldukları anlamına gelmez (Yan, 2003, s. 44). Kırsal yaşamdaki ekonomik yapıların değişmesiyle, insanların kendilerini ifade etme biçimlerinin değiştiğini söyler. Gerek Yan, Du ve Ahearn'in, gerekse Jankowiak'ın derlemesinde yer alan yazarların gösterdiği gibi, bireysel ifadeyi teşvik etmedikleri düşünülen kırsal veya "kolektif" toplumlarda yaşayanların, çok karmaşık ve anlamlı duygusal ve cinsel hayatları vardır (Ahearn, 2001; Bell, 1995, s. 158-60; Davis ve Schaefer Davis, 1995, s. 228-33; Du, 2002, s. 84-9; Jankowiak, 1995b, s. 170-6; Regis, 1995, s. 144-8; Yan, 2003). Jankowiak'ın derlemesinde (1995a), romantik aşkın insanî bir olanak olduğunu öne süren yazarlara katılıyorum. Şefkatten tutkuya aldığı her türlü biçimle aşk, münhasıran "Batılı" veya "modern" değildir. Ancak, aşk ile heteroseksüel evlilik arasında bağ olduğunu savunan etnograf veya tarihçilerin çoğu, bunun ideolojik ve performatif olduğunu gösterirler (Ahearn, 2001; Collier, 1997; Duben ve Behar, 1991; Rebhun, 1999; Yan, 2003). Böylece, insanların bu duyguları hissetmekten aciz olduklarını öne sürüyor değillerdir; sadece, bilinçli bir performans ve evliliğin meşru bir temeli olarak aşkın, belirli tarihsel, ekonomik ve sosyal koşullar altında ortaya çıktığına işaret ederler (Ahearn, 2001; Collier, 1997; Duben ve Behar, 1991; Rebhun, 1999; Yan, 2003). İdeoloji ile gerçekliği karıştırmamak gerekir. Ahearn ve Yan, kır ile kentin daima birbiriyle bağlantılı olduğunu; sürekli etkileşimin damgasını vurduğu bu bağlam içerisinde, aşk mektubu (Ahearn) ve ev mimarîsi (Yan, 2003, s. 123-39) gibi yeni ifade biçimlerinde yaşanan yerel dönüşümlerin, mahremiyetin yapısal koşullarını yarattığını gösterirler. Bireyler bu mekânlarda, birbirlerini ve kendilerini keşfetmek için duygusal ifade biçimleri yaratır ve kullanırlar (Giddens, 1990, s. 121). Bu bağlamlarda, "sıradan" insanlar, modernliğin muhayyel mekânına dahil olur (Appadurai, 1996, s. 5, 31), sınırları net gelişme "aşamaları"nı benimsemek yerine, kendini keşfetme ve deney ruhuyla fikirleri ve pratikleri sınarlar. Dolayısıyla, söz konusu etnograflar, romantik aşkın modernleşmeyle bağlantılı olduğunu savun-

makla birlikte, modernliğin devlet politikaları, altyapısal gelişmeler, yeni teknolojiler, ekonomik imkânlar ve ifade araçları arasındaki karmaşık bir karışımdan türediğini düşünürler. Keza, Örselli'deki köylüler de değişimi benimsemeyi seçmişlerdir; bu, onlara dışardan dayatılmış bir süreç değildir. Yeni koşullar sayesinde, romantik aşk köylüler için hem evlilik sözleşmeleri yapmanın, hem de duygusal ifade biçimlerini kullanmanın aracı haline gelmiştir.

Örselli'de Aşk ve Evlilik

Örselli'de, flört ve evlilik ilişkilerinin büyük çeşitlilik gösterdiğini, duygusal açıdan son derece karmaşık olduğunu gördüm. Flört eden gençler, "âşık olmak"tan söz ediyorlardı. Orta yaşlı ve yaşlı kadınlarsa, kocalarını sevdiklerini söylüyorlardı. Elbette, bu insanların gerçekte ne hissettiklerini bilemezdim, ama kadınların ve erkeklerin kelimelerle ve eylemlerle samimi duygularını ifade ettiklerini görebiliyordum. Sevgi ve şefkatin göstergesi gibi görünen bu ifadeler beni şaşırtıyordu. Saha çalışmamın başında, İslam toplumlarını konu alan geniş yazında toplumsal cinsiyet temelinde ayrılmış yaşam alanlarını vurgulayan çalışmalardan (Delaney, 1991, s. 82-3, 217; Eickelman, 1984, s. 35, 59-60; Stirling, 1965, s. 27, 98, 101) etkilenmiştim. Bunun, kadınlarla erkeklerin kamusal alanda etkileşim içinde olmayacağı, dolayısıyla benim anladığım biçimiyle "aşk" ifadelerinin saklı tutulacağı anlamına geldiğini varsayıyordum. Bu nedenle, 35 yaşlarındaki bir kadın bana ellerine yeni sürdüğü kınayı gösterip kocası için süslendiğini söylediğinde şaşırdım. Kadın bana kocasını ne kadar çok sevdiğini anlattı ve "bu gece bayram olacak" dedi. Yine 35 yaşlarındaki başka bir kadın, hep birlikte yolda yürürken kocasının sırtını okşayıp "bu benimki" deyince de şaşırdım. Daha yaşlı çiftler de birbirlerine şefkat ve yakınlık gösteriyorlardı. Elli beş yaşlarındaki Murat, minibüsün direksiyonunda geçirdiği uzun bir günün ardından, yere oturup başını karısının dizlerine yaslamıştı. Karısı, "Geceleri kahveye gitmez, benimle evde oturur," dedi; bunu, adamın kendisine ne kadar düşkün olduğunu göstermek için söylemişti ama pek de doğru değildi, zira kocası kahveye gidiyordu. Yaşlı çiftler günü beraber geçiriyor, birbirlerine "ninem" ve

"dedem" diye hitap ediyorlardı. Türkiye üzerine etnografik çalışmalarda çok sık rastlanan, çocuk sahibi olmak ve maddî olarak hayatta kalmak için gerçekleştirilen, duygusallıktan uzak ve işlevsel evlilik tariflerine uyan bir ilişkiye rastlamadım. "Toplumsal cinsiyetli" yani kadınlarla erkeklerin sadece hemcinsleriyle bir araya geldikleri mekânlar gerçekten de vardı; ama bu, kadınların ve erkeklerin, kamusal alan da dahil, anlamlı bir etkileşim kurmalarını engellemiyordu. Sevgi ve birliktelik, ister aynı ister karşı cinsler arasında, ister evli ister bekâr insanlar arasında olsun, insanların hayatında mutluluk verici ve yarı kamusal bir rol oynuyordu.

Flörte gelince, Yan ve Ahearn'in bulgularına paralel olarak, ben de evlilik öncesinde gençlerin mektup yazmak, telefonda konuşmak, fotoğraf çekmek gibi yöntemlerle duygularını ifade ettiklerini gördüm (Ahearn, 2001, s. 123-45; Yan, 2003, s. 65, 75-6). Bu teknolojiler yeni ifade mekânları yarattığından, aşk ilişkilerinde de elverişli olan mahremiyet alanları kurarlar. Bu teknoloji biçimleri aracılığıyla ilişki kurulduğu için, dışardan bakanlarda aşkın yeni bir olgu olduğu izlenimi uyanır; oysa Olson'ın belirttiği gibi, Türk edebiyatında—dolayısıyla muhtemelen gündelik hayatta da—aşk daima önemli olmuştur (Olson, 1982, s. 56).

Aşkın çeşitli ifade biçimleri vardır: Manevi, cinsel ve romantik. Aşk "yeni" bir duygu değildir; sadece divan edebiyatında değil, âşık edebiyatında da büyük yeri vardır. Yüksek divan edebiyatında aşk, cinsel aşkın yanı sıra, Allah'a duyulan aşkı ifade eder (Silay, 1994, s. 41). Türkçede zamirler cinsiyet belirtmediği için, mâşuğun cinsiyeti müphem, dolayısıyla yoruma açıktır. Âşık edebiyatında, Allah'a duyulan tasavvufî aşk tarif edilir, ki bunu tensel ve cinsel aşk olarak yorumlamak da mümkündür (Başgöz, 1998, s. 58). Kısacası, aşkın geleneksel anlamları, heterokseksüel "romantik aşk"ı, Allah'a duyulan tasavvufî aşkı ve divan şiirindeki cinsiyeti müphem aşkı içerir. Stokes'un belirttiği gibi (Stokes, 1989, s. 28), 1980'lerde, yıkılan umutlarla, toplumsal ve kültürel yabancılaşmayla sonuçlanan kırdan kente kitlesel göç deneyimini yansıtan arabesk müzik, aşk mefhumunu değiştirmiştir. Bu müzikte aşk, köy hayatına, kaybedilmiş ve karşılıksız kalmış aşka duyulan özlemdir. Ulaşılamayan sevgili ile ulaşılamayan geçmiş arasında parallelik kuran arabesk, böylece modernleşmeyle kaybolan her şey için duyulan buruk acıyı ifade eder.

Örselli'deki köylüler, çeşitli medya biçimleriyle de aşk ve tutku söylemleriyle ilişki kuruyorlar. Genç kızların, halı dokurken dinledikleri geniş bir arabesk kaset koleksiyonları var. Günümüzde kazandığı bu karşılıksız ve imkânsız aşk anlamıyla aşk, devlet kanallarında yayımlanan Türk filmlerinin de vazgeçilmez temalarındandır. Kızlar halı dokurken, bir yandan tezgâha bakıp göz ucuyla bu filmleri izliyorlar. Arabesk müzikte, kültürde ve sinemada aldığı çağdaş biçimiyle aşk, umutsuz ve engellenmiştir (Stokes, 1992, s. 214). Evlilikle tamamlanan mutlu aşk hikâyeleri yoktur. Aşkın ifade edildiği bir diğer form da, manidir. Kızların mani düzdüklerini, daha yaşlı kadınların da uyaklı maniler söyleyerek aşık attıklarını gördüm. Falım marka sakızların kâğıdında, sakızı çiğneyenin kısmetini okuyabileceği maniler yer alıyor. Nişanlanmış kızlar, nişandan sonra evlenmemiş kızlara bu sakızlardan veriyorlar. Bir aşk söyleminin "geleneksel" bir şiir formuyla ifade edilip, evlilik ritüellerine katılan evlenmemiş kızlar arasındaki sosyal ağı güçlendiren kitlesel olarak üretilmiş bir nesne aracılığıyla nasıl yayıldığını gösteren bir örnek bu.

Kısacası aşk, hem cinsel hem de manevi aşk biçimlerini ifade edebilen çokkatmanlı ve güçlü bir duygu. Ancak, gençlerin hepsi duygularını tarif etmek için "aşk" kelimesini kullanmıyor. Amerika'nın tatlı, hafif ve iyimserlikle dolu pop "romantik aşk"ından farklı olarak, aşkın tutkusu buruk bir özlemi, telafisi olmayan kaybı ve ulaşılamayan sevgiliyi anlatan *blues* şarkılarını andırıyor. İnsanın acı çekmesine sebep olan duyguların karmaşık bileşimi olarak aşkın, evlenmek için her zaman iyi bir sebep olduğu düşünülmüyor. Aşk acısı, kızların neden evden kaçtıklarını açıklamak için öne sürülüyor (Bates, 1974, s. 274). Sevmek, aşkın daha nazik ve şefkatli biçimidir. Yaşlılar, hiçbir zaman ilişkilerinin temelini aşk olarak tarif etmiyorlar, geçmişte de etmiyorlardı. "Birbirimizi seviyoruz." diyorlar. Her halükârda, ister aşk ister sevgi biçiminde olsun, bu duygunun köyde ifade edildiğine şüphe yok.

Geçmişte ve Günümüzde Evlilik Pratikleri

Evlilik pratiklerinin muhakkak "modern" veya "modern öncesi" bir biçim alması gerekmediğini, bu tanımlamaların ideolojiyle yüklü olduğunu

savunsam da, Örselli'de evliliklerin 1940'lardan itibaren değiştiğini anlamaya başlamıştım. Bu sonuca, köydeki seksen üç evli kadınla yaptığım mülakatlarla ulaştım. Bu kadınların on yedisi 1940'larla 1950'lerde, yirmi dokuzu 1960'larla 1970'lerde, otuz yedisi de 1980-2004 arasında evlenmişti. 1940'larla 1950'lerde evlenen on yedi kadından altısı, kaçarak evlenmiş, biriyse kaçırılmıştı. Diğer onu, görücü usulüyle evlenmişti. Bu kadınlar, şimdi orta yaşlı olan çocukları gibi, ebeveynlerinin katı denetimine tabi olduklarını söylediler. Anneler kızlarının namus bekçiliğini yaparken, babalar evlilik müzakerelerini yürütüyordu. Durumdan hoşnut olmayan gençler, sevdikleriyle kaçıyorlardı.

Aşkın kamusal alanda ifade edilmesi çok tehlikeliydi. Belki de bu nedenle, bu yıllarda evlenen kadınların hiçbiri aşk için evlendiğini iddia etmedi. Başkalarının evliliğinden bahsederken, bir aşk hikâyesi olduğunu bildiklerini söylediler. Böyle örneklerden birinde, genç bir kadın bir erkekle konuşurken görülmüş. Babasından dayak yedikten sonra, namusu lekelendiği gerekçesiyle zorla evlendirilmiş. Bu kuşaktaki kadınlar, kendi yaşadıklarından memnun olmadıklarını söylüyor, bu yüzden çocuklarının gençliklerini yaşayıp romantik ilişkiler kurmalarına izin vermek istiyorlar. İçlerinden biri şöyle demişti: "Ben kızlığımı yaşamadım. Gençliğimi yaşamadım. Kızım kızlığını yaşasın istiyorum." Fakat, göründüğü kadarıyla, çocukların hem gençliklerini yaşayıp romantik ilişkiler kurmalarının hem de iffet sınırlarını aşmamalarının nasıl mümkün olacağı noktasında bir sorun söz konusu.

2000-2001 yılında, evlilikle ilgili saha çalışmamı sürdürürken, flört aşamasındaki on iki ilişki birkaç farklı evlilik biçimiyle sonuçlandı. Bunlardan ikisi, kaçarak evlenen çiftlerdi. Dördü, çiftlerin gizli gizli buluşup mektuplaştıkları ve kaçamak telefon konuşmaları yaptıkları aşk evlilikleriydi. Bu çiftlerden biri, gelinin babası evlenmelerine izin verene kadar on yıldan uzun süre flört etmişti. Diğer yedi çift, görücü usulü evlenmiş, ama nişanlandıktan sonra romantik bir ilişki kurmalarına izin verilmişti. Yaşlı ve orta yaşlılar, gençlerin kendi eşlerini kendilerinin bulmaları gerektiğini söylüyorlardı ama, bu iddiaları, bir genç kızın genç bir erkekle konuşurken görülmemesi gerektiğini, özel alanda bir erkekle görülen kadının namusunun zedeleneceğini, çiftlerin ancak söz kesildikten ve nişandan sonra telefonda konuşup birbirlerini ziyaret edebileceklerini şart koşan

kurallarla hiç bağdaşmıyordu. Çoğu genç kadın için bu yasaklar aşılmaz değildi; kaçamak bakışlar, gizli mektuplar, hızlı telefon konuşmaları ve buluşmalarla, bu engelleri ustalıkla devredışı bırakıyorlardı.

Görücü usulü evlilik ile aşk evliliğinin doğaları gereği farklı olduğu düşünülse de, evlilik ritüellerine dayanarak, koşulların neler olduğunu kestirmek çok zordur. Aslında, görücü usulü evlilik ile aşk evliliği arasındaki sınır sanki giderek daha da bulanıklaşıyor. "Yeni evlilik ideali"yle birlikte, genç kızlar ve erkekler birbirlerini bulmak için bağımsızlıklarını ilan edip inisiyatifi ele almış olsalar da, ebeveynlerin koyduğu kurallar ve namus konusundaki inançlar yüzünden ilişkilerini gizli tutmaları gerekiyor. Gelin ile damat birbirlerine âşık olup, ebeveynlerinin de zaten onlardan beklediği gibi ilişkiyi kendileri başlatmış bile olsalar, evlilik ritüelleri sanki görücü usulüyle evleniyorlarmış gibi yerine getiriliyor. Fakat ilk resmî adımlar atıldıktan sonra bile ebeveynler evliliğin önüne engeller çıkarabiliyor. Bu yüzden, bazı çocukların hiç ilişki kuramamalarına şaşmamak gerekiyor. "Yeni evlilik ideali," çocukların aynı anda hem cüretkâr hem de itaatkâr olmalarını gerektiren, paradoksal bir ideal. Onları, dramatik filmlerde ve arabeskte anlatılan duyguları keşfetmeye, devletin kurduğu (devlet okulları gibi) mekânlardan yararlanmaya, yeni teknolojileri (telefon ve minibüs) kullanmaya, okur-yazarlıklarını (aşk mektuplarında) devreye sokmaya ve tüketime teşvik ediyor. Bu çelişkiler ve engeller arasında yolunu bulabilen gençler var. İlerde evlenme ihtimalleri olan birini buluyor, onunla ilişkilerini gizli gizli sürdürüp sonunda anne babalarına açıyor, görücü usulüymüş gibi evlilik müzakeresi yapıyor ve nihayet evlenmeyi bekliyorlar. Kimileri, gizli bir ilişki yaşayıp, kendilerini bekleyen o uzun ve bitmek bilmeyen müzakere sürecini düşünerek kaçmayı seçiyor. Birkaçı, tüm resmî aşamaları atlatıp, sonunda ertelemeler ve engeller yüzünden sabrı taşarak nişandan sonra kaçıyor. Kimi ise, hiçbir yol bulamayıp, ufukta evliliğin olasılığı bile görünmeden yirmilerinin ortasına gelmiş olduğunu görüyor.

Evlilikte Hısımlık Ağları: Ali ile Fadime, Gül ile Hasan

2001 yılında, dört yıl önce nişanlanmış olan Ali ile Fadime, bir an evvel evlenmeyi bekliyorlardı. Örselli köyü ile Manisa arasında sefer yapan mi-

nibüste karşılaşmışlardı. Yol üzerindeki duraklardan biri, Yaban'dı. Örsellili Ali ve Yabanlı Fadime arasında, aşk mektupları ve minibüste kaçamak bakışmalar aracılığıyla devam eden gizli bir romantik ilişki gelişti. Evlenmeye karar verdiklerinde ilişkilerini resmîleştirdiler. Evlilik müzakereleri için gereken ziyaretler, Örselli ve Yaban köylülerini bir araya getirdi. Ali, on sekiz aylık askerlik hizmetini tamamladıktan sonra Manisa'da iş aramaya başladı; böylece kente taşınıp evlenebileceklerdi.

Ali ile Fadime'nin ve Hasan ile Gül'ün evlilik hikâyeleri, her ikisi de Yuntdağ'da bulunan Örselli ve Yaban köylerini birbirine bağladı. Fadime ve erkek kardeşleri Yaban'da, Ali ile Gül ise Örselli'de yaşıyorlar. Bu köyler her ne kadar aynı bölgede yer alsa da ve coğrafî ve ekonomik bakımdan birbirine benzese de, sakinlerinin gözünde birbirlerinden farklılar. Yaban köylüleri, Örselli'dekilere kıyasla daha "gelişmiş" ve kozmopolit olduklarını düşünüyorlar. Örselli, dağ eteğinde nispeten kapalı bir konumda bulunuyor, arazi dağlık ve çorak, iklimse sürekli rüzgârlı; buna karşılık Yaban, daha ılıman bir ova üzerinde bulunuyor. Bu nedenle, suyu daha bol, Örselli'de bulunmayan bir açıklık ve rahatlık söz konusu. Yaban'a komşu köyde bir tıp merkezi ile bölgesel karakolun yanı sıra, daha fazla sayıda kahve ve küçük dükkân var. Hem gelen geçen yabancıların daha fazla olması, hem de Manisa'ya yakın olması nedeniyle Yaban'daki köylülerin ücretli iş bulma imkânları daha geniş. Yaban'da lise ve üniversite eğitimi alan insanların sayısı daha fazla. Örselli'deki köylüler, gerek yurtdışından gerekse Türkiye'den çok sayıda "yabancı"yla karşılaşmış olsalar da, bu açıklığın halı dokuma kooperatifi sayesinde kazanılmış olması Örselli'yi Yabanlılar nezdinde "geri kalmış" kılıyor. Halı dokumacılığı köylerde prestijli bir iş olarak görülmüyor.

Bu farklılıklara rağmen, 1990'larda Yaban köyünden iki genç kadın, Örselli köyündeki iki genç erkekle evlendi. Fakat bu birlikteliklerin bazı koşulları vardı. Kadınlar, "geri kalmış" buldukları için Örselli'de oturmayacaklarını söylediler. Bilhassa halı dokumacılığından uzak durmak istiyorlardı. Dolayısıyla, Yaban köyünden kadınlarla evlenmek isteyen erkekler, aynı zamanda Manisa'ya yerleşmenin yollarını da arıyorlardı. Belki söylemeye hacet yok ama Örselli'deki köylüler de, Yaban köyündeki genç kadınlara, evlilik için "büyük şehre" taşınma şartı getirdiklerinden

fiilen sosyal statü peşindeki kadınlar olarak bakıyorlar. Bu nedenle, Ali ile Fadime, bir yandan evlilik, bir yandan da kente göçme hazırlıkları yapmak zorundaydılar.

Ali ile Fadime 2000 yılında evlenmeyi planlıyorlardı ama önlerinde başka bir engel daha vardı. Kardeşlerin yaş sırasına göre evlenmeleri âdettir ve Fadime'nin ağabeyi Hasan'ın o sırada bir ilişkisi yoktu. Ali'nin annesi Cennet, oğlunu mutlu etmek için, Örselli'deki kızlardan Gül'ün Hasan'a uygun olacağı konusunda aileye güvence vermişti. Hasan da Gül de, Cennet'in ifadesiyle sessiz ve "ağır"dılar. Ayrıca, ikisinin de biraz yaşı geçmiş, yirmilerinin ortasında olduklarına, ahım şahım bir çekicilikleri olmadığına, utangaç ve çalışkan olduklarına dikkat çekiyordu. Ben ve Örselli'deki kadınların pek çoğu, Gül'ün kendi inisiyatifiyle bir eş bulmasının imkânsız olduğu kanaatindeydik. Bu sessiz, itaatkâr ve çalışkan kızın, etrafındaki, gizli gizli flört etmeyi başaran cüretkâr kızlarla yarışması mümkün değildi. Hasan da biraz sorunlu görünüyordu. Çok utangaç ve asosyal olduğundan kendisiyle iletişim kurmak zordu; hep ne diyeceğini bilemez gibi bir hali vardı. Ali'nin annesi, bunun ikisi için de iyi bir fırsat olabileceğini düşünerek, Gül'ün Hasan'la tanışmasını ve beğenirse ailelerin evlilik hazırlıkları yapmasını önerdi.

İlk buluşmada Hasan'ın ailesi birkaç minibüsle köye geldi. Özenle giyinip kuşanmış ve heyecanlı oldukları görülen aşağı yukarı yirmi akraba köydeki iki eve doluştu; erkekler, kadınlarla oturmamak için komşu eve geçmişlerdi. Bunca kalabalığın arasında, Hasan ile Gül ne birbirleriyle konuştu, ne de yalnız başlarına kalabildiler. Sadece birbirlerine baktılar ve gördüklerinden memnun kalınca, iadeyi ziyaret yapıldı. Bu karşılıklı ziyaretler bir süre devam etti. Amaç, Hasan ile Gül'ün evliliklerini tesis etmekti ama buluşmalar akrabaların ve her iki köyden gençlerin bir araya geldiği dostane toplantılar şeklinde geçiyordu. Herkes birbirini görmek, en güzel giysilerini giymek, kızlarsa sıkı sıkı kapatılmış perdelerin arkasında dans etmek için sabırsızlanıyordu. Kızlar perdeleri hafifçe aralayıp göz ucuyla dışarıya bakıyor, sonra ne kadar iffetli olduklarını göstermek için abartılı bir hareketle perdeyi kapatıyorlardı. Hasan, çalıştığı için çoğunlukla bu toplantılara gelemiyordu. Gül ile Hasan'ın aileleri kaynaştıkça, evlilik fikri giderek daha da makul ve mümkün görünmeye başladı, üstelik başkaları

için de faydalı olacaktı. Başta Hasan ile Gül utangaçlardı. Zamanla, onlarca insanın bulunduğu ziyaretler sayesinde ve evlilik sürecinin adımlarını teker teker aştıklarında, birbirlerine yakınlaştılar. Söz kesildikten sonra ilişkileri resmen kamusallaşmış oldu. Tören sırasında, birbirlerinin yanında, bir kez bile göz göze gelmeden, sessizce durdular. Naif bir biçimde, okuduklarıma dayanarak görücü usulü evliliklerin yakınlıktan veya duygusallıktan uzak olmasını bekliyordum, bu tören de böyle resmî ve mesafeli mi olacak diye merak ediyordum. Hasan Gül'le dans ederken, yavaş yavaş açılmaya başladı ve aralarında arzuyu ve ilgiyi ele veren bakışmalar geçti. Daha yaşlı kadınların, yani "annelerin" kontrolden çıkmasın diye dansı durdurdukları gözümden kaçmadı. Bu ilk adımdan sonra Hasan her gün Gül'e telefon etmeye başladı. Yüz yüze temasın olmadığı bu konuşmalarda, duygularını özgürce ifade ettikleri bir mekân gelişti. Köylerde her şey insanların gözü önünde yaşandığı için, resmî bir görücü usulü evliliğin nasıl bambaşka bir ilişkiye dönüştüğünü herkes gözlemledi.

Armağanlar ve Evlilik Müzakereleri

Söz kesme ve nişan töreninden sonra, sıra düğüne gelmeden önce, ailelerin birbirlerine armağan verdikleri ziyaretler yapılır (Delaney, 1991, s. 119-20; Magnarella, 1979, s. 43-4; Stirling, 1965, s. 187; Tapper, 1981, s. 396; Vergin, 1985, s. 573). Armağan ve armağan değiş tokuşu, etnografide, ilişkilerin nasıl kurulduğunu ve karşılık verme gereğinin baskısını ortaya koyan klasik inceleme konularıdır (Mauss, 1990 [1950], s. 41-2). Ben burada armağanı, Hasan ile Gül arasında gelişen ilişkinin boyutlarından biri olarak ele alacağım. Yuntdağ'da armağan değiş tokuşu gelin ile kayınvalide arasında geçer. İki aile, içinde armağanların bulunduğu tepsilerle birbirini ziyaret eder. Damadın ailesi ilk tepsiyi getirdikten sonra, gelinin ailesi de, ilk tepsideki armağanlarla aynı sayıda, aynı kalitede ve aynı türde armağanların yer aldığı bir tepsiyle mukabele eder. Bu armağanlar, hem iyi niyet göstergesidir, hem de iki ailenin ekonomik açıdan tam olarak eşit olduğunu ifade eder.

Bu armağanların dışında Hasan, Gül'e karşılık verilmesi beklenmeyen (nitekim verilmeyen) kişisel armağanlar veriyordu. Gül'e aldığı hediyeler

arasında, giysiler, bir altın kolye ucu, küpeler ve bilezikler vardı; bunlar, iki aile arasındaki müzakereye tabi olan ve nişan töreninde verilen altınların dışındaydı. Ayrıca, şehir usulü pasta gibi, herkesin hayretle karşıladığı doğaçlama armağanlar da getiriyordu. Bunlar, Manisa'dayken Gül'ü düşündüğünü ve karşılık verilmesini beklemeden, içinden geldiği için ona bir şeyler aldığını gösteriyordu. Hasan için armağan vermek, Gül'ü ziyaret edemediği zamanlarda onunla ilişki kurmanın yoluydu. İlişkilerine, ister gizli ister görücü usulü olsun, evlilik öncesi her ilişkide aileler arasında yapılan resmî müzakerelerden farklı bir gözle baktığının kanıtıydı bu armağanlar. Yakınlığın "emek" (Giddens, 1990, s. 121) ve—kelimenin gerçek anlamıyla—"yatırım" gerektirdiğini kabul ettiğinin; bu ilgi ve ihtimam göstergelerinin, annesi ile Gül arasındaki armağan değiş tokuşlarından farklı olduğunu düşündüğünün göstergesiydi. Ayrıca bu armağanlar, parası olduğunu, dolayısıyla Gül'e iyi bakabileceğini gösteriyordu. Aynı zamanda tüketimle kurulan ilişkiyi yansıtıyor, kadınların bilhassa hoşlandıkları giysi, mücevher, tatlı gibi değerli eşyalarla ilgili beklentilerin karşılanacağını ifade ediyordu; bunlar, bedensel, dekoratif, sadece şehirde bulunan, köydeki kadınların nadiren sahip olabildiği eşyalardı. Bütün bu sebeplerle, Hasan'ın Gül'e verdiği armağanlar sıradışıydı ve hem akrabalarının hem de bu gelişmeleri merakla takip eden köyün diğer kadınlarının dikkatinden kaçmıyordu.

Kendi eşini kendi bulan gençlerde olduğu gibi, Hasan ile Gül'ün de iki paralel ilişkisi vardı: Biri özel, diğeri kamusal. Ali ile Fadime gibi kendi eşlerini kendileri bulan gençler, romantik ilişki kurduktan sonra görünürde resmî, müzakere edilmiş bir ilişki tesis ederler; Hasan ile Gül'de ise bu süreç tersinden işlemişti: Önce resmî, görücü usulü bir ilişki kurulmuş, romantik ilişki bunu izlemişti. Sürecin ikinci kısmını, çoğu genç gibi, telefon üzerinden geliştirdiler. Hasan, çoğu gencin sahip olmadığı imkânlara sahip olduğundan, Gül'e karşılık gerektirmeyen kişisel armağanlar vererek ilişkilerini sağlamlaştırabilmişti. Hasan ile Gül, her ne kadar, ebeveynleri gibi görücü usulüyle tanışmış olsalar da, iki aile de çiftin arasında romantik bir ilişki gelişmesine engel olmadı. Böylece ilişkileri, diğer gençlerin farklı bir sırayla yaşadıkları deneyimden çok da farklı olmadı; fakat yine de, ilişkileri, Giddens'ın güven konusundaki sözlerine şerh koymak gerekti-

ğini gösteriyor. Giddens şöyle diyordu: "İnsanlara duyulan güven, yerel cemaatin ve hısımlık ağlarının içerisinde kişiselleştirilmiş bağlar aracılığıyla güçlenmez. Kişisel düzeyde güven, her iki tarafın da katıldığı bir 'emek süreci'ni içeren bir hedeftir ve bireyin ötekine açılmasını gerektirir" (Giddens, 1990, s. 121). Gerçekte, hem Hasan ile Gül, hem de ebeveynleri, karşılıklı güvenlerini ifade etme ihtiyacındaydılar. Doğru, güven kişisel bir hedeftir; ama çokyönlü, hısımlık ilişkilerinde yansıyan, romantik aşk kadar ebeveyn sevgisiyle de ifade edilen bir hedeftir. Armağanların ve tüketim ürünlerinin ilişkide önemli rolü olsa da, Hasan ile Gül arasındaki romantik ilişki, sadece çekirdek ailelerin değil, geniş hısımlık ağlarının da çiftin bireysel yakınlık ifadelerinde payı olması sayesinde gelişmişti. Onların ilişkisi, evlilik pratiklerinde hem bireysel ifadeyle ilgili modernist beklentilerin (bedenle, duygularla ve tüketimle ilgili ayrıntılara gösterilen yakın ilgi biçiminde), hem de hısımlık ağlarının bir araya gelebildiğini gösteriyor. Modernist, bireyci, yakın bir ilişki, Giddens'ın aşk ilişkisinde olmazsa olmaz saydığı mahremiyeti gerektiriyor gibi görünse de, Hasan ile Gül'ün ilişkileri bu iddiayı çürütüyor. İki ailenin mensupları da, her iki köyde yaşayanlar da, onların sevgisinin ne kadar güçlü olduğunu görüyor, bu konu hakkında konuşup tartışıyorlardı. Gül Hasan'la telefonda konuşurken, ailesi ve o sırada tesadüfen evde bulunanlar etrafını sarıyorlardı. Gördüğüm kadarıyla kendisi evden uzaklaşmaya çalışmıyordu, kimse de "mahremiyet"ine saygı göstermek adına onu yalnız bırakmıyordu. Altyapı hizmetlerinin köylere ulaşması sayesinde yeni bir ifade olanağı yaratan telefon, özel ile kamusal arasındaki sınırları bulanıklaştırmaktadır. Bir yandan özel bir konuşmaya imkân verir, ama her iki tarafta da birçok kişinin bu konuşmayı dinleme olasılığı vardır.

Yuntdağ'daki pek çok genç, ilişkinin resmiyet derecesinden bağımsız olarak, romantik bir ilişkiyi ifade etme ve geliştirme sürecinde ailelerinin engellemeleriyle karşılaşsa da (Hart, 2005), Hasan ile Gül'ün görücü usulüyle kurdukları romantik ilişkiyi herkes destekliyordu. Bunun sebebi, ikisinin de kendi eşlerini bulmalarının mümkün olmadığının düşünülmesiydi. Hem bu nedenle, hem de Ali ile Fadime'nin sabırsızlanmalarını engellemek için—ki köylüler böyle durumlarda çiftlerin kaçtıklarını düşünüyordu—Hasan ile Gül'ün ilişkisi bir tür kamusal projeye dönüş-

tü. Evlilik zamanı geldiğinde, çoğu insan birbirlerine âşık olduklarını söylüyordu. 2004'te ziyaretlerine gittiğimde, çöpçatanlık işini üstlenen Cennet'e, şakayla karışık "İki yıldır evliler, hâlâ birbirlerine âşıklar mı?" diye sordum. "Hem de nasıl!" diye cevap verdi.

Hasan ile Gül'ün deneyimleri, Türkiye'nin Sünni bir köyünde genç insanların yaşadıkları ilişkilerin çeşitliliğini ve zenginliğini göstermenin yanı sıra, görücü usulü evlilik ile aşk evliliği arasındaki sınırı da bulanıklaştırıyor. Araştırmada, görüşmecilere sadece evlenmeden önce eşlerini tanıyıp tanımadıklarını sorarak evlilik ilişkilerinin temelinin ortaya çıkarılamayacağına işaret ediyor. Görücü usulüyle evlenenler bile, aşk için evleniyor olabilirler. Romantik aşkın muhakkak "mahrem" bir yakınlık ifadesi olması gerekmiyor. Görücü usulüyle evleniyor gibi görünenlerin, tutkulu ve gizli aşklarının üzerine resmî müzakerelerin kılıfını geçirerek âdetlere uyma ihtiyacı hissetmeleri gibi, gerçekten görücü usulüyle evlenenler de (sadece evlendikten sonra değil) düğünden önce romantik bir ilişki kurabilirler. Görücü usulüyle tanışanlar arasında aşk doğabilir. Gül ile Hasan'ın ilişkilerinde armağanlarla yaratılan yakınlık eşine rastlanır bir durum değildir ama nişandan sonra çiftler arasında oluşan romantizmin ender olduğu söylenemez. Bazı genç kadınların, ilgi duydukları biri olduğunu, ama aileler arasında resmiyete dökülmeden bunu açıkça ifade etmekten kaçındıklarını gözlemledim. Söz kesme töreninden sonra, kadın açıkça artık birine sahip olduğunu söylüyordu. Anne babalarının onayı olmadan arzularını ifade edemiyor gibiydiler. Resmî müzakereler kamusallaşmadan aşk ilişkisi kuran bazı genç kadınlar vardı. Bazıları çok ciddi sıkıntılarla karşılaşmıştı: Sabırsız erkek arkadaşlar, kızgın babalar, üzgün anneler ve namuslarına düşen gölge. Bu zorluklar göz önüne alınınca, görücü usulü evlilikle aşk evliliği arasında köprü kurmak, "modern" olma sorunu için en iyi çözüm gibi görünüyordu.

Görücü usulüyle evlenen ve düğünlerinden önce romantik ilişki kurmalarına izin verilmediğini söyleyen ebeveynler, çocuklarının yaşadığı deneyimi izlerken kendi yaşadıkları üzerine de düşünüyorlardı. Komşu köyden gelin gelen Gül'ün annesi, Gül ile Hasan'ın ilişkilerinin gelişmesine tanıklık ederken kendiyle ilgili sorgulamalara başlamıştı. Evlendiğinde ne kadar genç olduğunu, cinsel masumiyetini ima ederek "hiçbir şeyden

haberi olmadığını" anlatıyordu. Kendi deneyimleri üzerine düşünceye daldığı bu anlarda, evlenmeden önce romantik bir ilişki kurma olanağı olmadığı, şimdi kendi kızının ilişkisini gözlemlerken kendi geçmişini ve kişiler arası ilişkilerin potansiyelini değerlendirdiği anlaşılıyordu. Görücü usulüyle evlenen ve Hasan ile Gül'e çöpçatanlık yapan Cennet'in de, kendi geçmişi hakkında ne düşündüğü belli oluyordu. Oğlunun Fadime'yle evlenmesini hızlandırması ve Hasan ile Gül'ü bir araya getirmesi gibi, kızının da genç kızlığını yaşamasını istediğini söylüyordu. İnsanları mutlu etmeyi başardığı için kendiyle gurur duyduğu belliydi. Hasan ile Gül'ün ilişkisi, utangaç ve itaatkâr gençlere, duygularını keşfetmeleri için özgür ifade imkânı verilmesi gerektiğini gösteriyordu, daha cüretkâr olanlar bu fırsatı kendileri yaratabiliyorlardı. Hasan ile Gül, bazı gençlerin aşmak için mücadele ettikleri, ebeveyn otoritesinin yıkılmaz duvarıyla karşılaşmak yerine, hısımlık ağının korunaklı kozasında emniyete alınmışlardı. Çekingenliklerine ve itaatkârlıklarına bakıp, failliklerini kontrollü biçimde, romantik aşkla akraba sevgisini birleştirerek ifade ettikleri gerçeğini göz ardı etmek olasıydı. Aileleri onları resmî bir görücü usulü evlilikte bir araya getirdiği için aşklarını ifade etmek konusunda kendilerini özgür hissettiklerini görmek bence önemli.

Sonuç

Gerek akademik yazına, gerekse gündelik söyleme bakıldığında, flört ve evlilikte modernlik performansının, hısımlık bağlarını gözden çıkarıp romantik aşk ve arzu ifadeleriyle kişisel tatmin aramayı gerektirdiği görülmektedir. Bu performanslar, mahremiyeti, ayrı mekânları ve (okur-yazarlık donanımı veya cep telefonu gibi) yeni teknolojileri ustalıkla kullanmayı gerektirmektedir. Foucault'nun, bireyleri icra edilmesi gereken rollere hapseden modernist disiplininin yarattığı baskılar tartışılmaz gibi görünmektedir ama antropologlar yerel modernlik deneyimlerini inceledikçe, bu performanslarda köklü kopuşlar kadar uyarlamaların da rol oynadığı ortaya çıkmıştır. Araştırmamda, "olması gereken"e dair iddialar ile fiilen olanların çoğunlukla örtüşmediğini gördüm. Kuram ile pratik arasındaki uzaklık, bireylerin, gelenek ile modernlik arasında bir yere yerleştikleri

hiyerarşik bir düzende işgal ettikleri konumdan duydukları rahatsızlıkla kapanıyor. Örselli köylüleri, eko-turistlere el dokuması ve "geleneksel" tasarımlı halılarını satarken, veya Manisa sokaklarında alışveriş ederken, başkalarının onları nereye yerleştirdiğinin gayet iyi farkındalar. Bu tanımların parametreleri Yuntdağ'ın "güvenli" ve "emin" mekânında askıya alındığından rahatlıyorlar, ama ne zaman "yabancılar"la karşılaşsalar veya kendileri "yabancı" durumuna düşseler, rahatsız ve tuhaf hissettiklerini dışa vuruyorlar. Araştırmam, onları kendi evlerinde yabancı konumuna sokmuştu; modernist öznellik ile geleneksel pratik arasındaki muhayyel bir sınırı aşıyordum. Sorularımı sordukça, fark ettim ki her birimiz kendi konumumuzu icra ediyorduk; açık ettiklerimizle veya gizlediklerimizle, sadece, modernist tanımların disipline edici etkisine boyun eğmeyi reddedişimizi veya modernist aydınlanmadan pay alışımızı göstermeye çalışıyorduk, daha fazlasını değil. "Evlenmeden önce kocanı tanıyor muydun?" şeklindeki sorum, o zaman bana cevabı çok net olan bir soru gibi görünüyordu; ama sonradan, hısımlık ağlarıyla kontrol altında tutulan, tehlikeye giren veya desteklenen aşk ve arzu deneyimlerini ortaya çıkarmaktaki yetersizliğini anlayınca, ne kadar anlamsız bir soru olduğunu gördüm. Köylüler kendilerini, modern duyarlılığa sahip olduklarını göstermek zorunda hissediyorlardı. "Modernliğin düşünümselliği"nde (Giddens, 1990, s. 36-9), köydeki ebeveynler, çocuklarını görücü usulü evlendirmeyi reddederek modern "olduklarını" iddia ediyorlardı. Görücü usulü evlilik, başlık parası veya çokeşlilik gibi, geri kalmış toplumsal pratiklerin simgesiydi. Köydeki ebeveynler, hangi köyün daha "gelişmiş," hangisinin daha "geri kafalı" olduğunu ciddi şekilde dert ediniyorlardı. Önyargıya dayalı bu tanımlamaların, kimin arzu edilir, kimin itici olduğunu belirlemede etkisi vardı. Başka deyişle, köylüler, görücü usulü evliliğin, kendi köylerinde değil ancak geri kalmış köylerde rastlanan, utanç verici ve çağdışı bir âdet olduğunu düşünüyorlardı. Fakat ilişkilerin bir buçuk yıl içindeki seyrini gözlemlediğimde, savunulan iddialar ile fiilî uygulama arasında uyuşmazlık olduğunu gördüm; bu çelişkiler, bireylerin yetişkin hayatlarına köklü kopuşlar yerine uyarlamalarla uyum sağladıklarını, kişisel rahatsızlıklarını kültürel ve modern aydınlanma tanımlarıyla giderdiklerini gösteriyordu. Yani, modernlik ideolojilerine pratikte mesafeyle yaklaşılıyordu ve görücü

usulü evlilikler hiç de ender değildi. Bu gözlemler sonucunda, modernlik kavramı üzerine kuramsal olarak düşünmeye başladım. Modernlik bazen, toplumların mantıksal bir sırayla uydukları, bir dizi modernleşme adımının nihai sonucu olarak tasavvur edilir. Türkiye'de modernlik anlatısı; devlet inşası, etnik açıdan birleşmiş bir ulusun yaratılışı ve Atatürk'ün Osmanlı toplumunu yenilemesi hikâyesiyle iç içe geçmiştir. Mahremiyetin yanı sıra, giyim kuşam, dil, tüketim alışkanlıkları ve siyasî bağlılıklar, ideolojik tavırlarla etkileşim içindedir (Navaro-Yashin, 2002). Bireyler Batılı pratikleri benimsedikçe, yeni ekonomik fırsatların teşviki, otorite yapılarının çökmesi ve engellerin kalkmasıyla birlikte hısımlık ağları karşısında özgürlük ve bağımsızlık kazanırlar ve bu baş döndürücü bireycilik ortamında romantik aşk da filizlenir. Gelgelelim bu anlatı, sürecin karmaşıklığını, belirsizliklerini ve muammalarını hakkıyla tarif etmeyebilir. Modernlik muhayyel bir süreçse (Appadurai, 1996, s. 5, 31-3), insanlar belirli adımları takip etmekten veya medyanın ya da devletin aşıladığı ideolojileri sosyal pratiklerinde yansıtmaktan ziyade kendi hayatlarını icat ediyorlarsa, Gül ile Hasan'ın ilişkisi daha ilginç ve önemli olur. Çünkü bize, ideolojilerin son derece güçlü olduğu koşullar altında bile müsamahaya yer olduğunu; tek bir ilişkide nasıl birçok insanın hayal gücünün ve yaratıcılığının söz konusu olabileceğini gösterir. Aynı zamanda, genellikle daha kolay dikkat çeken direnenlerin, mücadele edenlerin ve karşı çıkanların deneyimleri yerine, uysal, itaatkâr, çalışkan, utangaç ve kendini ifade edemeyenlerin deneyimlerine (Mahmood, 2001, s. 212-3) işaret eder. Gül ile Hasan, her ne kadar utangaç da olsalar, ilişkilerinin inşa sürecine etkin biçimde katılmış faillerdi. Meydan okuyanlar da, itaat edenler de aynı sosyal mekânda yaşadıkları ve yaratıcı, duygusal ifade yoluyla geleceklerini kurdukları için, modernliği birbiriyle çekişme halindeki pratiklerin, görevlerin ve arzuların akışı olarak tarif eden model, sosyal ve duygusal ifadenin çeşitliliğini daha iyi kapsar. Bu bölümde gösterdiğim gibi, görücü usulüyle tanışan çiftler arasında, evlilik töreninden önce romantik bir ilişki gelişebilir. Bazen de, evlilikten sonra böyle bir ilişki gelişir. Bu tür gelişmeler şaşırtıcı değildir; aşk için evlenip sonradan mutsuz olduklarını görerek boşanan milyonlarca insan da vardır. Bu iki koşul kümesinden hiçbiri, yani ne bireycilik ne de itaatkârlık, evlilik ilişkilerinin çeşitliliğini ve karmaşıklığını kavramamıza

yetmez. Bireysel deneyimler, mahremiyetin temellerine, aşkın önemine, hısımlık bağlarının anlamına ve alternatif modernlik vizyonlarına ışık tutar. Güven, yatırım gerektiren kişisel bir hedeftir ama muhakkak bireylerin yalıtılması önkoşulunu gerektirmez. Sevgi, hatta romantik aşk, hısımlık ağlarının kamusal ortamında da pekâlâ filizlenebilir.

Dindarlığın İcrası ve İslamî Modernlik*

Örselli köyünde, 1980'lerin sonundan itibaren bir ekonomik büyüme süreci yaşandı; dokumacılığın ticarîleşmesi, kadınların emeğinin değer kazanması ve hayvancılığa dayalı göçebe ekonomisinin kalıntılarının önemini koruması, bu süreçte payı olan olgulardı. Kooperatif köyde hayatı kolaylaştırırken, köylüler bunun açgözlülüğe ve "insanoğlu"ndan kopuşa yol açmasından endişe etmeye başladılar. Bu endişelerini gidermek için yaptıkları hayır işleri sayesinde, hem dindarlıklarını icra edip cemaate duydukları sevgiyi ifade ediyor, hem de yeni ulaştıkları zenginlikleri kutluyorlar. Hayır işleri, yerel ekonominin parasallaşmasına ve sosyoekonomik farklılıkların ortaya çıkmasına gösterilen bir tepkidir. Bu enformel manevi pratikler, bireysel başarıya, servet birikimine ve tüketimle kurulan bilinçli ilişkiye dayanan (Liechty, 2003) ekonomik ve sosyal bir sistem olarak "modernliğe" direnir (Bowie, 1998; Scott, 1985). Hayır işleri, dindar bir cemaati koruma gereğine dikkat çeker (Benthall, 1999, Loeffler, 1988). Bu pratikler dindar bir modernlik yaratır, Tuğal bunu "ahlaki kapitalizm" olarak sınıfladırmaktadır (2002, s. 99). Bazı akademisyenlerin savunduğu gibi, İslamî modernlik anti-modern değildir veya sosyal değişime ve ekonomik kalkınmaya karşı değildir (Deeb, 2006), sadece kör bir vurdumduymazlığa, bencilce servet biriktirmeye ve sömürüye karşıdır. Köylüler bu modern dünyayı "gâvuristan" diye adlandırırlar. "Gâvuristan"ı kendi köylerinden başka bir yerde konumlandırarak, kendi pratiklerini

* "Performing Piety and Islamic Modernity in a Turkish Village," *Ethnology*, 2007, c. 46, sayı 4, s. 289-304 temel alınmıştır.

gâvurlarınkinden ayırırlar. Gelgelelim, ekonomik kalkınma karşısındaki tavırları, gâvuristanın etkilerinin köy hayatını hızla istila etmesinden o kadar da korkmadıkları konusunda şüpheye düşmenize neden olabilir.

İslam üzerine çalışanların iddia ettiği gibi, İslam, seküler, "modern" dünyada birbirinden ayrılmış oldukları tasavvur edilen (Latour, 1993, s. 10) alanları birbirine bağlar (Delaney, 1991, s. 18). Sünni inancı ile pratiğinde, cemaatlerin ritüeller ve paylaşım ağları aracılığıyla "geleneksel" olarak oluşturulup korunması söz konusudur (Delaney, 1991; Loeffler, 1988; Shahrani, 2002, s. 146, 156-7). Türkiye'de İslam, laik devletin kontrolü altında "resmî"leşmiştir: Devlet, İslamî eğitimi, imamları, camileri kurallarla düzenler ve denetler (Silverstein, 2003; Tapper, 1991, s. 2-3). Kırsal bölgelerdeki dindar kesim, bu kurumsal inşalarla karşılaştıklarında, "folklorik" veya yerel pratikleri "ortodoks"laştırmak, kentsel, dolayısıyla saygın hale getirmek için yenilerler (Tapper ve Tapper, 1987, s. 64). Fakat İslamî pratiği bu şekilde ikiye ayırmak mümkün değildir: Bir yanda kırsal kültürle özdeşleşen "geleneksel" pratikten, diğer yanda tarz ve saygınlıkla özdeşleşen kentsel veya "resmî" pratikten söz edemeyiz. Bu dinamiklerin tümünden beslenen bir pratik vardır ortada. Bu gerilimleri çözen bir taban, ulusal ve yerel düzeyde iktidar konumunda bulunan İslamî temelli bir partinin önderliğinde, insan hakları ve özgürlük söylemlerini devreye sokarak, ulusal bir hareketi güçlendirmektedir (Tuğal, 2002; White, 2002). Bu biçimiyle Sünni İslam, onu uygulayanların dindar modernlikle ilgili beklentilerini dışa vurdukları ve onu ulusal bir düzeyde yarattıkları, manevi ve politik bir forumdur. Köyde, dindar modernliğin gereği, bu yeni maddî refah düzeyine Allah'ın yardımıyla erişilmiş olmasını dikkate almaktır. Köylüler, hayır gibi "geleneksel" pratikleri devreye sokarak ve ulusal düzeydeki eğilimlere cevap vererek, modernliğin muhtaç olanlara yardım eli uzatma ilkesinin simgesi olarak "hayır" ağları kuruyor, ihtiyacı olanlara eşya dağıtıyorlar. Ben, paylaşımın bu dindar ifadeleriyle köylülerin kendilerini küresel bir Müslüman cemaatinin ve ulusal Türk cemaatinin parçası olarak konumlandırdıklarını ve düşündüklerini savunuyorum.

Zekât ve Hayır

Köylülerin "hayır"la kastettikleri şeyi, Türkçe ve Arapçada bu tür sevap işlerini ifade eden kavramlardan ayıracağım. Hayır veya sadaka, zekâttan farklıdır (Benthall, 1999, s. 30). Sadaka gönüllü verilir, zekât ise İslamın beş şartından biridir. Zekât, kişinin yıllık gelirinin ve mal varlığının yüzde ikisine denk düşer ve bir karşılık verme edimi olarak görülür: "Allah'ın ihsanıyla zengin olanların, yoksullara borçlu olduğu" şeydir (Esposito, 1991, s. 91). Bu anlamda, dini bütün Müslümanlar, Allah onlara cömertliğini ihsan ettiği için "para kazanmaktadır"lar. Gelir kazanmak, Allah'ın bunu mümkün kıldığını kabul etmeye bağlıdır. Bir insanın, ancak kendi hayatını idame ettirmesi için gerekenden fazlasını kazandığı zaman zekât vermesi gerekir. Bu, bir fazlalığı, Allah'ın cömertliğini gerektirir. İnsan hem Allah'a hem cemaate bu cömertliğin karşılığını vermeden bu fazlalığa "özgürce" sahip olamaz. Zekât, "hem bu fazlalığı, hem de insanın kendisini arındırır, açgözlülüğünü ve başkalarının acısına kayıtsızlığını gemlemesini sağlar. Aynı şekilde, zekâtı alan da, kıskançlıktan ve zenginlere duyduğu kinden arınır" (Benthall, 1999, s. 29). Zekât vermemek, "haram olan *riba*'nın" elde tutulması demektir (Maurer, 2005, s. 107). İslam âlimleri, zekâtın sadaka olamayacağını, çünkü miktarın elde edilen gelirle belirlendiğini savunurlar. Zekât, sadakadan ziyade, nazar boncuğu gibi, kısmeti ve zenginliği kem gözlerden korumaya yönelik önlemlere benzer. Bu anlamda, ekonomik eşitsizlikleri de meşrulaştırmaktadır. Zenginler cemaate katkıda bulunurlar ama katkıları elde ettikleri gelirin küçük bir kısmına denk düşer. Bu açıdan zekât, diğer insanlara yönelik ilgiyi ve kaygıyı ifade eden simgesel bir jesttir, fazladan geliri daha en baştan mümkün kılan sosyal yapıları çözmez (Bowie, 1998, s. 476; Maurer, 2005, s. 69). Gönüllü yapılan bir hayır işi değil, farz olduğu için, cemaat içinde devrimci değil ahlaki bir etkisi vardır.

Fakat hemen ekleyeyim ki, hayır işleri de eşitsizlikleri doğuran sosyal yapıları dönüştürmez. Zekât gibi bunlar da eşitsizliklerin kabullenilmesine ve iyileştirmeye yönelik davranışlardır. Hayır veya sadaka (*sadaqa* [Benthall, 1999, s. 30], *sedekah* [Scott, 1985], *sadqat, sadaqa* [Werbner, 2003, s. 107]) gönüllülük esasına dayanır, hayırseverlik faaliyetleridir (Maurer, 2005, s. 93). Sadaka ile zekât iki ayrı pratik olsa da, "Kuran'daki ayetlerden

birinde (9.60)… 'sadaka' kelimesi kullanılır ama bu genelde zekât olarak yorumlanır" (Benthall, 1999, s. 30). Bu iki terim birbiriyle aynı anlamda kullanılabilse de, zekâtın farz, sadakanınsa gönüllü olduğuna şüphe yoktur. Zekât verecek kadar fazla geliri olmayanlar sadaka verebilir; zekât verecek kadar varlıklı olanlar da aynı zamanda sadaka da verebilir. Maurer'in dediği gibi "inananların [sadaka vermesi] şart değildir, bu sadece tavsiye edilir" (Maurer, 2005, s. 93). Zekâttan farklı olarak hayır işleri sadece maddî ihtiyaçlara odaklanmaz. Birine yardım ederek, ilgi göstererek de hayır işlenebilir. Cemaati idame ettiren, kendi başına hayırseverlik değil, bir pratik ve görevdir.

> İki insan arasındaki anlaşmazlığı çözersen, hayır işlemiş olursun. Bir adama, hayvanının üzerine binmesi veya yükünü sırtına yüklemesi için yardım edersen, hayır işlemiş olursun. Yaptığın her iyi iş, hayırdır. Namaza giderken attığın her adımda bir hayır vardır. Yolun üzerindeki zararlı bir şeyi kaldırırsan, bu da bir hayırdır (Nawawi'den aktaran Peters, 1994, s. 153-4).

Hayır, küçük iyiliklerle sergilenebilecek diğerkâmlık göstergeleridir. Bu küçük jestler sayesinde gündelik hayat, bireyleri cemaate ve Allah'a bağlayan faziletli davranışlarla zenginleşir. Hayır, maddî ihtiyaçları sağlamanın yanı sıra insanlara yardım etme şeklini de alabildiği için, toplumdaki genel etkisi zekâttan daha geniştir. Hayırda zengin-yoksul ayrımı yoktur, bağışlayanlarla alanlar birbirinden ayrılmaz. Eylemin amacı, kıskançlık ve öfkeyi yatıştırmak değildir. Yoksullar da küçük jestlerde bulunabileceklerinden, çok küçük eylemler hayır olabilir ve bunlar bir araya geldiğinde, sadece maddî eşitsizliklere değil insanların ihtiyaçlarına dikkat edildiği görülür. Mauss'un belirttiği gibi, "Arapçada sadaka, İbranicedeki *zedaqa* gibi, kökensel olarak adalet anlamına gelir" (Mauss, 1990, s. 18). Verme pratiğinin altında, farklılıkları ortadan kaldırarak adaleti sağlama arzusu yatmaktadır. Tuğal şöyle diyor: "İslamcılar nezdinde adalet sadece sistemin yarattığı muazzam eşitsizliklere bir çözüm olmakla kalmaz, aynı zamanda İslamın temel taşıdır" (2002, s. 103). Köyde hayır, hem cemaati oluşturan, laik ekonomi ile manevi bir ekonomi arasında köprü kuran "geleneksel" bir dinî pratiktir, hem de ekonomik kalkınmaya ve modernliğe yönelik bir tepki ve eleştiridir.

Köylülerin hayır işleriyle bu kadar ilgilenmeleri, Yuntdağ kooperatifinde yaşadıkları deneyimlerle açıklanabilir. Batı'dan Türkiye'ye göçmüş yabancıların kurduğu ama köylülerce yönetilen bu kalkınma projesi, köydeki maddî yaşama ciddi katkılar sağlamış. Köye getirdiği refahın yanı sıra, dokumacılar da iyi çalışma koşullarına sahip olmuşlar (Berik, 1987). Bir kere, evde çalışıyorlar ki bu onlar için çok önemli, çünkü aynı zamanda hayvanlarının ve çocuklarının bakımıyla, ev işleriyle ilgilenebiliyor ve çalışma saatlerini kendileri ayarlayabiliyorlar. Ancak, ekonominin değişmesi sonucu cemaat içinde oluşan farklılıklardan rahatsızlar. Küçük ev sanayilerini konu alan etnografi yazınında, dokuma gibi geleneksel, "kültür mirası"na ait ürünlerin toplumsal uyumsuzluklara yol açtığı gözlemi yaygındır (Berik, 1987; Ehlers, 2000; Cohen, 1999). Bazı köylüler refaha ererken, bazılarının durumu kötüleşir. Eşitliğe önem veren cemaatlerde doğan sosyal ve ekonomik farklılıkların sonucunda, iyi niyetlerle başlanan kalkınma projeleri beklenmedik sonuçlar yaratabilir. Köylülerle kooperatif hakkında konuşurken, istedikleri tek şeyin ekonomik kalkınma olmadığını, toplumsal vicdana uygun ve adil bir ekonomi istediklerini gördüm.

Kooperatifin, hayat standartlarını yükseltip haneler ve bireyler arasında farklılıklara sebep olması köylüler açısından bir endişe kaynağı oluşturuyor. Köylülerin üstesinden gelmeye çalıştıkları açmaz, iki sosyal değişim programının birlikte yürüyor olması. İlki, kooperatif, Batı'nın ekonomik kalkınma anlayışı temelinde kurulmuş. İkincisi, İslam ahlakı, manevi pratiklerle—fazladan geliri dağıtmak da buna dahil—cemaat içinde dayanışmayı tesis etme ve diğerlerinin refahıyla ilgilenilmesini teşvik etme çabasında. İslam her ne kadar fazladan geliri veya serveti yasaklamasa da, köylülerin "sosyal eşitlik"le (Stirling, 1965) ilgili kültürel beklentileri var ve bunların İslamî olduğuna inanıyorlar. Kooperatifte çalışmanın sonucu olan kapitalist birikim, kültürel olarak tanımlanmış bu dengeyi bozuyor. Köylüler bunu hem manevi, hem de sosyal ve ekonomik açıdan rahatsız edici buluyorlar. Bu duygular sadece bu köyle sınırlı da değil.

> Türkiye'de, dünya kapitalizminin ve yerel elitlerin modernleşme projelerinin etkisi, İslamın öngördüğü (muhayyel) ahlaki düzenle köklü farklılıklar

> taşıyan (gerçek) kurumlar ve ilişkiler yaratmıştır: Dinî toplulukları, dinsel bir çerçevede insan ilişkilerinden beklenenlerle çelişen, nesneleştirici (sınıfsal) ilişkilerle tanıştırmışlardır (Tuğal, 2002, s. 91).

Türkiye'deki çoğu insan gibi, köylüler de kapitalizme ve yeni ücret ekonomisine kuşkuyla bakıyorlar. Kapitalist sistem içerisinde çalışmak zorunda olduklarından bahsetmeleri, ekonomik kalkınmayı dikkatle gözlemlediklerinin ve bunun üzerine düşündüklerinin göstergesi. Mesela sık sık "parasız bir hayat yok" veya "para yok, ekmek yok" diyorlar. Köyün son yirmi küsur yılda ne kadar değiştiğini anlatırken, her yaştan insanın aşağı yukarı aynı cümleleri kurması beni çok şaşırtmıştı: "İnsanlık yok!", "Ben seni tanımıyorum, sen beni tanımıyorsun!", "İnsanoğlu ölmüş!" Bu ifadeler, eşitlikçiliğe dayalı dayanışmanın bireysel hırslar yüzünden yok oluşunu tarif ediyor. Pek çokları, komşuların ve akrabaların artık birbirlerine yardım etmediklerini, işlerini, yemeklerini, paralarını paylaşmadıklarını söylüyor. Yaşlıca bir kadın şöyle demişti: "Gençler hepsi bok!" Ona neden böyle düşündüğünü sorduğumda, "Anne babalarına yardım etmiyorlar" dedi. Büyük çocukların, kendilerini yetiştiren anne babalarına yardımcı olmaları gerektiğini söylemeye çalışıyordu. Bütün bu yorumlar, para ekonomisini ve anne babalarına saygı duymayan, toplumsal eşitlik veya dayanışma için çabalamayan bireyler üzerindeki olumsuz etkilerini hedef alıyor. İdeal bir bakış açısından, hane mensuplarının kendi başlarına, bağımsız davranmamaları gerekir; aile, hısım, komşu ve cemaat ağlarına bağlı kalmaları beklenir (White, 1994 ve 2002). "Bağımsız" davranmak, köylüler nezdinde, başkalarını umursamamak, bencil ve benmerkezci olmak demektir.

Ekonomik kalkınmaya yönelik bu eleştiriler, herkesin cömert olduğu güllük gülistanlık bir geçmiş tasavvuruna dayanıyor. Köydeki gelişmeden önce insanların hakikaten hırs ve kinden azade olup olmadıklarını merak etmeye başladım. Bu soruya cevaben köylüler geçmişte insanlar arasında daha az ekonomik farklılık olduğunu, çünkü o zaman herkesin yoksul olduğunu söylediler. Oysa 1940'larla 2000'lerin başı arasındaki dönemi kapsayan, çeyizlerle ilgili araştırmamda farklı bir sonuç çıkmıştı. Genel olarak bakıldığında köydeki herkes 2004 öncesinde daha yoksul olsa da, bu,

aralarında ekonomik farklılıklar olmadığı anlamına gelmiyordu. İki varlıklı aile vardı, develere biniyorlardı ve yaşlılardan birinin dediği gibi "Biz de kamyon şoförüydük!" Bu aileler diğer köylülerden daha zenginlerdi; pahalı hayvanları vardı ve tüccarlardı. Geçmişteki ekonomik farklılıklar ışığında, insanların o zamanlar daha cömert ve duyarlı olup olmadıklarından emin olamayız. Geçmişle ilgili nostaljik kurgular ve her şeyin nasıl da değiştiği üzerine yapılan düşünceli yorumlar karşısında, çoğunun, içlerinden bir adam gibi, "insanlar farklı ve bunun sebebi para" dediğini fark ettim. Bu ifadeler, hem İslamî bir toplumun somut ve maddî temelinin, hem de servetin paylaştırılmasını da içeren cemaat ve cemaatçilik ideallerinin önemini gösteriyor (Delaney, 1991, s. 107; Loeffler, 1988, s. 15; White, 2002, s. 20-1). Göründüğü kadarıyla kooperatif bir uyumsuzluğa neden olmuştu, oysa ben kolektif bir kalkınma projesi olarak köylüleri bir araya getirmiş olmasını bekliyordum. Ekonomik kalkınmaya götüren yollar, ilerici gibi görünse de, kimilerinin başarılı girişimciler olmasını sağlarken, çoğunluğu kendi köyünden insanların yönetimi altında düşük ücretli işçi olarak çalışmaya mahkûm etmişti.

Hane halkı arasındaki ilişkiler de bu değişimlerden etkilenmişti. Kooperatif, köydeki hanelere kapitalist ücret ilişkilerini sokmuştu. Bir küçük ev sanayii olarak dokumacılıkta, ev işyeridir. Ebeveynler ile çocuklar arasındaki "eviçi" ilişkilere emek damgasını vurur, evler üretim kadar tüketimde de piyasanın etkisine "açılır." Bu da, hane içinde ücretli emeği yönetenler (anne ve babalar) ile o emeği icra edenlerin (anneler ve kız çocuklar), birbirleri karşısında kültürel toplumsal cinsiyet, iktidar ve sosyal rol anlayışları çerçevesinde konumlanmalarının yanı sıra para kazanan işçiler olarak ilişki kurmaları anlamına gelir. Köylüler, kız çocuklarının getirdikleri ücretin önemli olduğunun ve ebeveynlerinin bu noktadaki olası istismarından korunmalarını sağlayacak imkânlarının bulunmadığının farkındalar. Atölye işçiliği ve hısımlık konusunda başka araştırmacıların da (White, 1994, s. 74) işaret ettiği böylesi bir istismar olasılığı karşısında, köylüler, ebeveynlerin kız çocuklarının emeğini sömürüp sömürmediklerini ve—bir sonraki bölümde ele alacağım gibi—kız çocuklarının gelirini kaybetmemek için evliliklerini erteleyip ertelemediklerini tartışıyorlar.

Ekonomik ihtiyaçlar ve çıkarlar yüzünden, köyün, vaktiyle eşitlikçi ideallerin toplumsal hedef olarak görüldüğü komünal mekânı, bireylerin farklı çıkarlara sahip olduğu ve birbiriyle rekabet ettiği bir yere dönüştü. Orta yaşlılar servet kazanmak, çocuklarını okutmak, mal mülk edinmek ve çocuklarını daha rahat maddî imkânlarla evlendirmek istiyorlar. Daha yaşlılar, sosyal güvencenin bulunmadığı koşullarda "emeklilikleri"ni düşünüyorlar: Hacca gitmeyi hayal ediyor, yetişkin çocuklarının kendilerine bakacaklarını umuyorlar. Gençlerse evlilik piyasasına oynuyorlar. Kızlar evlilikte sahip olacakları mülk üzerine strateji kuruyor ve sevdikleri biriyle evlenmeyi istiyorlar. Erkek çocuklar, arzularına teslim olacak ve muhtemelen anne babasının isteklerine karşı gelip çeyizinden vazgeçerek evden kaçmayı göze alacak bir kız bulmaya çalışıyorlar. Paraya ve mallara duyulan artan ihtiyaç ve talep, dost-düşman herkesin kim daha fazla kazanıyor ve bunu nasıl beceriyor diye düşünmesine sebep oluyor.

Dindarlık ve Zenginlik

Ekonomik kalkınma ve toplumsal değişim karşısındaki bu ikircikli tavırlar arasında, hayır işlerine verilen önemi fark etmeye başladım. Bir gün, yanında kaldığım kadının annesi, evden çıkarken pencere pervazına üç tane bisküvi bıraktı; bu hareketi o kadar sessiz sedasız ve fark edilmeden yapmıştı ki neredeyse görmeyecektim. Kadın çıktıktan sonra, kızına bu yaptığının anlamını sordum. Gayet sakin, "sana hayır yapmak istiyordu" dedi. Kadının davranışı, ekonomik ve manevî anlamı bakımından ilgimi çekmişti; kişisel temasımızın ötesine geçen sonuçları olan bir "armağan"ı andırıyordu. Kadını daha yakından izlemeye başladım ve bir sürü hayır yaptığını gördüm; ramazandan önce fazladan oruç da tutuyordu. Evlilikle ilgili araştırmama başladığımda, bu yaşlı kadının dindarca davranışlarının geçmişiyle bağlantılı olduğunu anladım. Ona genç bir kadınken yaşadığı tecrübeleri sorduğumda, sanki utanmış gibi yüzü kızararak ve çekinerek evden kaçtığını söyledi. Anlattıkları, onun neslinden kadınların maruz kaldığı tipik koşullara işaret ediyordu (Ilcan, 1994a, s. 280). Babası sevmediği biriyle evlenmesini istiyormuş. O da, çaresizliğe kapılarak, köy köy dolaşan seyyar boyacılardan birine yaklaşmış. Adamın çok yakışıklı olduğu,

ilerlemiş yaşına rağmen koruduğu düzgün hatlarından belliydi; ama kadın asıl olarak babasından ve istemediği bir evlilikten kaçma derdindeydi. Adama gidip kendisiyle evlenmeye hazır olduğunu söylemiş. Çocukluğunu geçirdiği evden tek bir şey almadan, o gün ayrılmış. Yürüyerek adamın dağ eteğindeki köyüne gitmişler. Bu yolculuğu anlatırken yeniden yaşar gibiydi. Gözlerini şalvarına indirdi ve sinirli hareketlerle çekiştirdi, sanki bir itirafname gibi yaşadıklarını yeniden anlatmanın verdiği acıyı gizlemek istiyordu. O zaman kadının kararlı dindarlığının, elli yıl önce gençliğinde yaptığı itaatsizliğin kefaretini ödeme yolu olduğunu anladım. Babası uzun zaman önce ölmüştü gerçi ama dindarca davranarak pişmanlığını Allah'a gösterebilirdi. Benim için bıraktığı bisküviler, şüphesiz çok küçük bir adaktı ama böyle yüzlercesi vardı ve hepsi birleştiğinde, evden kaçışını telafi etmesi gereken katı bir hayır programı ortaya çıkıyordu. Öbür dünyada Allah'a hesap vereceği güne hazırlandığından, hayır faaliyetlerini, eylemlerin ve kefaretlerin manevi ekonomisinde taşıdıkları daha derin anlama işaret eden bir kararlılıkla yerine getiriyordu.

Bu kadının dindarlığı ile kişisel tarihi arasındaki bağı anladığımda, diğerlerinin davranışlarının altındaki derin anlamlar da benim açımdan açıklık kazandı. Yaşlı adamlardan birinin ifadesiyle "köyün kızı" olmam gerçeğini yeniden düşündüm. Biri bana dalından taze koparılmış portakalları uzatıp, "sana biraz hayır vereyim" demişti, bu cümle benim için yepyeni bir anlam kazandı. 2001'de köyden ayrılmadan önce, yaşlıca bir kadın, köyde içtiğim her bardak çayda bana verilen hayır için ne kadar borçlu olduğuma dikkat çekti. Bu borcun ağırlığını düşününce mahçup oldum. Böyle küçük gibi görünen ama hiç de tesadüfi olmayan paylaşım hamlelerinde, hayırların köy hayatına kattığı manevi anlamı fark etmeye başladım. İnsanların hem Allah'a inançlarını ve "öbür dünya"daki akıbetleri hakkında duydukları endişeyi, hem de komşularının maddî koşullarına karşı duyarlılıklarını ifade etmelerini sağlıyordu bunlar. Hayır, bu anlamda, ekonominin ve maddî zenginliğin seküler gerekleri ile manevî bir ekonomi arasında köprü kuruyordu. Bu bağlar kabul edilmezse, hem dinî hem de seküler ilişki ağları çözülebilirdi.

Zeytinyağı

Araştırmamda, köylülerin hayır işlerken devreye soktukları pek çok strateji olduğunu öğrendim. Burada, cimriliği tarif etmek için kullanılan yaygın bir tabir olan "zeytinyağı"ndan söz edeceğim. Köylüler arasında yaygın bir kınama cümlesi vardı: "Bilmemkim, yumruğunu sıktığında kolundan akan zeytinyağını bile yalar." Bu ifadeler, yumruk sıkma ve yalama hamleleri eşliğinde söyleniyordu. Zeytinyağı köyde önemli bir zenginlik kaynağıdır, bu yüzden aynı zamanda bir rekabet nesnesidir. Zeytinyağını kendine saklamanın, açgözlü, günahkârca ve ayıplanacak bir davranış olduğu düşünülür. Köylüler, zeytin üretimiyle tanınan Ege bölgesinde yaşamalarına rağmen, zeytin sadece son dönemde beslenmelerinin ve ekonomilerinin önemli bir unsuru haline geldi. Bundan yaklaşık otuz yıl önce, devletin yürürlüğe koyduğu bir kalkınma projesi kapsamında zeytin ve şamfıstığı ağacı dikimi teşvik edildi. Her iki gıda maddesi de modernliğin simgesidir, çünkü devletin teşvikiyle üretilmişlerdir ve satılmaları kolaydır. Zeytinyağından önce köylüler, yöreye özgü yaban bir bitki olan çitlembik ağacından yağ yaparlardı. Bu tohumlar faydalı ve lezzetlidir ama piyasa değerleri yoktur. Çitlembik artık yoksulların rağbet ettiği bir ürünken, zeytin yeni, modern ve pahalıdır. Bu sebeplerle, zeytin insanlarda karmaşık duygular uyandırmaktadır. Köylüler, yılda iki kez toplanan zeytin hasadında hangi ailenin kaç zeytin topladığını tamı tamına bilirler. Aileler sık sık, zeytinyağları ve ağaçları konusunda birbirleriyle çekişirler.

Modernliğin, lüks tüketimin ve potansiyel zenginliğin simgesi olan bu ürün etrafındaki çatışmaların üstesinden gelmek için, köylüler camiye zeytinyağı bağışlayarak hayır işliyorlar. İmam, yağın bir kısmını bölgedeki Kuran kursuna veriyor, kalanını da ihtiyacı olanlara dağıtıyor. Kadınlar toplanıp çörek pişiriyor, köydeki evlere dağıtıyorlar. Manisa'da da benzer bir âdet olduğunu gördüm. Yerel bir camide erkekler toplanıp sokakta çörek yaparak geçenlere dağıtıyorlardı. Yemek yapmak ve dağıtmak, özellikle de zeytinyağı gibi pahalı malzemelerden yapılan yemekleri dağıtmak, maliyeti üstlenip paylaşma isteğinin somut bir göstergesidir. Zeytinyağı veya çörek dağıtmak gibi sıradan görünen bu faaliyetlerin ne kadar önemli olduğunu görmek gerekiyor. Kazanç, karmaşık duygulara sebep olur. Kazanımların bir kısmını başkalarına vermeksizin başarıdan mutlu olmak ayıptır.

Köylülerin ve yöredeki diğer insanların bakış açısından, İslamî toplumu çöküşe götürecek şey, bireylerin kendi başlarına, bencilce, başkalarının esenliğini umursamadan hareket ettikleri bir modernlik türüdür. Zeytin her ne kadar çelişkili bir toplumsal role sahip olsa da, köylüler hasat bol olduğu zaman hep birlikte sevinirler. Çünkü ekonomik başarı Allah'ın lütfu olarak görülür. Sorun başarı elde etmekte değil, o başarının arkasında Allah'ın olduğunu görmemektedir.

Ulus, Sünni İslam ve Dinî Hareketler

Hayır olgusunu, caminin formel sınırları içinde kapsanmayan bu dinî pratiğin manevî ve ekonomik anlamını kavramaya başladıkça, bu kırsal pratiklerin devletin Sünni İslam vizyonuyla ilişkisini merak etmeye başladım. Bu tarihe bakarken, köylülerin dindarlıklarını icra etme konusundaki duyarlılıklarının, İslamın gündelik hayattaki rolüyle ilgili daha derin bir mücadeleyle ve günümüzde enformel İslamî yardım ağlarının sosyal ve ekonomik adaleti tesis etme amacıyla bağlantılı olduğunu göstereceğim. 1930'lu ve 1940'lı yıllarda, Atatürk Sünni İslamı devlet kontrolü altına alarak iktidarını ve otoritesini pekiştirdi. Osmanlı döneminde İslamî tarikatlar güçlüydü (Silverstein, 2003, s. 512). Toplumsal isyanlarda, alternatif politik iktidar ağları yaratmada rolleri vardı. Bu yönüyle İslam, cumhuriyetin yeniden tasarlanmış, Batılılaştırılmış ulus-devletini tehdit ediyordu. İslamî pratikler ve güçlü liderlerin oluşturduğu ağlar, Batılaşmacı, laik ve devletçi politikalara meydan okuyabilirdi. 1950 yılına kadar Türkiye, Atatürk'ün görüşlerinin hâkim olduğu tek partili rejimle yönetildi ve İslam, tam olarak bastırılmamakla birlikte, kontrol altında tutuldu.

Devletin politik ve İslamî muhalafeti kontrol altında tutma gücü, ilk çok partili seçimlerin yapıldığı 1950'de sona erdi. Bu seçimin sonucunda, ulus-devletin Anadolu'dan görünümünün, kentli elitlerin gördüğünden çok farklı olduğu ortaya çıktı (Pfaff, 1963, s. 96; Yavuz, 1999, s. 202). Türkiye'nin 1950'den sonraki siyasî tarihi, İslamî partilerden sosyalist ve Cumhuriyetçi partilere kadar uzanan aşırı uçlarda gidip geldi. Bu rakip ideolojiler ve gruplar, toplum genelinde huzursuzluklara sebep oldu. 1960, 1971 ve 1980'de, ordu kontrolü ele almak için müdahelede

bulundu, siyasî partileri yasakladı ve Kemalist/laik düzene yeniden şekil verdi (Sakallıoğlu, 1997, s. 157). 1980 darbesinden sonra, White'ın iddia ettiği gibi (1999, s. 78), askeri hükümet, siyasî bir kaos dönemi yaşayan Türk toplumunun zedelenen toplumsal dokusunu iyileştirmek için ahlaki bir temel olarak İslamı kullandı. 1983'te sıkıyönetimin ardından yapılan ilk seçimleri kazanan Özal hükümeti döneminde, devletin Sünni İslam üzerindeki kontrolü gevşetildi, devlet yapılarında İslam liderlerine yer verildi, böylece Müslüman kültürel ifadeler için alan açıldı (Zubaida, 1996, s. 11; White, 1999, s. 79).

Devletin İslam üzerindeki kontrolünü gevşetmesi, İslamî partilerin doğuşuna zemin hazırladı. İslamî partilerin son örneğini, şu an iktidarda bulunan Adalet ve Kalkınma Partisi (Ak Parti) oluşturmaktadır. 2008'de bile Anayasa Mahkemesi tarafından kapatma davası açılmasına rağmen, Parti gücünü korumaktadır. İsmindeki "Ak" kısaltması ve amblemindeki ampül, eskiden sekülarist ideolojinin tekelinde olan modern teknoloji yoluyla aydınlanma fikrini temsil etmektedir. Selefi Refah Partisi, İstanbul'da, yardım faaliyetlerinin de etkisiyle, yoksul bölgelerde bir hayli taban kazanmıştı (White, 2002, s. 191-3). Ak Parti de, ailelere giysi ve yiyecek yardımı yaparak ve kredi sağlayarak bağışlarda bulunmaktadır. Laik kesim bu yardımları oy toplama stratejisinin parçası olarak görse de, İslamî bakış açısından bunlar, cemaate karşı duyarlılığın ifadesi olan hayırlardır. Bu ekonomik ifadelerin siyasî ve manevî olması, Ak Parti'nin, sosyal adaletin somut duyarlılık faaliyetleriyle tesis edilebileceğine inandığını göstermektedir.

İslam siyasî bir biçim kazanırken, laik devlet de camileri malî ve idarî açıdan kontrol ederek, vaaz ve hutbe neşrederek ve imam yetiştirerek resmî bir Sünni ortodoksi yaratmaktadır (Mardin, 1982, s. 191). Schimmel, Türkiye'de imam yetiştiren devlet okulları hakkında şöyle der: "Başka İslam ülkelerinde bu kurumlara benzer bilinen hiçbir örnek yoktur." (1992, s. 138). Bu kurumsal denetimler aracılığıyla, kurallara bağlanan, denetlenen ve zamanı, mekânı, kozmik düzeni ve anlamı yaratmadaki daha dağınık rolünden ayrılan İslam bir "din haline gelir" (Silverstein, 2003, s. 511). Dinî pratiğin kurumsallaştırılması aracılığıyla, ortodoks özne yaratılır: Bu süreçte, beden (namaz ve diğer pratiklerle) disipline edilir ve Mekke'nin

merkezde olduğu, Türk devletininse belirsiz bir mevcudiyeti olduğu zamansal ve mekânsal bir çerçeveye yerleştirilir.

İslamî pratiğin siyasî tezahürlerinin, "yerel" veya "geleneksel" inanç biçimlerinin, küresel cemaat veya ümmetin ve devletin dini kurallara bağlamasının yanı sıra, Türkiye'deki pek çok Sünni açısından Müslüman olmak aynı zamanda homojen bir ulusal ve etnik kimliğe sahip olmak anlamına gelir: "Türk." Ulusal ve dinî bir kimliğin bu şekilde etnikleştirilmesi, Türk-İslam sentezi olarak bilinen olgudur. 12 Eylül darbesinden önce, Türk-İslam sentezi "otoriter siyasetin öne çıkmasına ve kültürel/dinî motiflerin kullanmasıyla sosyal denetim sağlanmasına" imkân vermiştir (Akın ve Karasapan, 1988, s. 18). Din ile etnisite arasında kurulan bu bağ, "Türk olmayanların" ve Sünni olmayan Müslümanların siyasî konumunu karmaşıklaştırır (Navaro-Yashin, 2002, s. 49). Ancak, devlet yapılarının ve etnisiteye kadar uzanan ideolojilerin kotrolündeki Sünni İslamın bile, devletin koyduğu güvenlik bariyerlerini aşma potansiyeli vardır, çünkü İslam liderleri, devletin onayladığı resmî hedefleri, ideolojileri ve kültürel kimlikleri dönüştürerek seferberlik sağlayabilirler. Başka deyişle İslam, Türk toplumunun etnik, siyasî ve kurumsal yapılarının dışında var olmaktadır ve Müslümanlar, onları diğer Müslüman cemaatlerle birleştiren alternatif Sünni (veya başka) Müslüman kimliklerden etkilenebilir veya bunları benimseyebilirler. Kemalistlerin, İslamcıların siyasî iktidar kazanmaları halinde, bu denetimleri ortadan kaldırıp "laik" devleti yıkacakları ve "Türkiye'yi İran'a çevirecekleri" konusundaki endişelerinin sebebi de budur.

İslam, Ahlak ve Toplumsal Eleştiri

Türkiye'nin kentsel bölgelerinde İslam karmaşık bir düzene tabidir ve siyasî ve kamusal hayat üzerinden tanımlanır. Örselli köyündeki ve tüm Yuntdağ kırsalındaki köylüler, Kemalistler ile İslamcılar arasındaki tartışmaların farkındadırlar; ama bu konulara kentli İslamcılar gibi bakmazlar. Köylüler "Türk" ve Müslüman olduklarını gururla ilan ederler. Türk-İslam sentezini ve Sünni İslam pratiğini benimsemişlerdir. Onların bakışından, İslamî pratik kendilerini devletle karşı karşıya getirmemektedir, hele ki İslamî bir partinin iktidarda olduğu bir dönemde. Onlar kendilerini daha

ziyade Türk toplumunun kurucu unsurları arasında görürler: dini bütün, ortodoks, milliyetçi ve yurtseverdirler. Ocak 2004'te, yetişkin kadın ve erkeklere 2003 seçimlerinde Ak Parti'ye oy verip vermediklerini sordum. Konuştuğum herkes, Ak Parti'ye oy vermekle kalmadığını, şimdi hükümetin, köyde kendi benimsediklerine benzer sosyal adalet ve ahlaki ekonomik kalkınma ilkelerini hayata geçireceğini söyledi. 2008'e geldiğimizde bu iyimserlikten eser kalmamıştı ama çoğu hâlâ Ak Parti'yi destekliyordu.

Sünni İslam, bu şekilde, deneyim, varoluş ve pratik alanlarını bölerek değil birleştirerek, gündelik hayatı kurmaktadır. Bu dünyada bir düzen duygusu ve öteki dünyayı tasavvur etmenin yolunu yaratır (Delaney, 1991). İslamî pratik, ahlaki eylem için kültürel bir çerçeve oluşturması anlamında politiktir (Göle, 1996, s. 20; Scott, 1985, s. 135; White, 2002). İslam ahlakı köyde toplumsal dayanışma ve diğerkâmlık için bir zemin sağlar. Bu anlamda, "özel" alana ait bir pratik değildir. Köylüler her gün, dindar olmak ve akrabalarının, komşularının, arkadaşlarının haline duyarlı olmak için çalışırlar. Daha önce de anlattığım gibi, hayır yaparak, bayramları kutlayarak, kurban bayramında kurban keserek, ramazanda oruç tutarak ve Hacca giderek, zenginliği yeniden paylaştırırlar. Daha önemlisi, her eylemin, ortodoks pratiğe riayeti yansıtmasını beklerlerler. Bu konudaki titizlikleri ve endişeleri, müdahaleci ve baskıcı görünebilir. Eleştirel jestler, gözlemler ve yorumlarla toplumsal baskı uygularlar. Bu eylem sıralaması, Cook'un, Müslümanların yanlış eylemleri yasaklama biçimlerine ilişkin tarifine uymaktadır:

> İslam âlimleri [...], her zaman, yeğinliği giderek artan bir sıra çerçevesinde düşünürler: Önce nazikçe başlarsınız ve ancak yanlışı düzeltmek için gerektiği kadar ileri gidersiniz, daha fazla değil. Nazik bir öneri yeterli olacakken, kılıcını çekmenin ne âlemi vardır? (Cook, 2003, s. 27).

Bireylere, genel olarak da cemaate karşı ilgi ve duyarlılığı gösteren bu ifadeler, ister ekonomik olarak isterse pragmatik sosyal müdahale yoluyla ifade edilsin, "açık" veya serbest değildir. Bunlar stratejik birer sosyal denetim aracıdır ve ahlaki baskı aracılığıyla bireyin davranışını ve eylemini değiştirme niyeti taşıdıklarından politiktirler. Ahlaki baskı, sadece ele

aldığım köyle sınırlı değil. Scott, iyi işçilikleriyle nam salan köylülere ödül olarak zekât verildiğinden bahseder (1985, s. 171). Benthall da, zekâtın kime dağıtılacağına karar verilirken, "İslamın tüm insanları çalışkan olmaya çağırdığı konusunda hemfikir olunduğu[nu] ve yoksul insanların yardıma ihtiyaçları olup olmadığına karar verilirken karakter özelliklerinin ve itibarlarının da hesaba katıldığı[nı]" belirtir (1999, s. 32). Zekât, ihtiyaç içinde olanlara verilen, yoruma açık bir armağan değildir; emeği denetlemenin ve topluma uyumu sağlamanın aracıdır (Scott, 1985, s. 172). Zekâtın verileceği adayların seçilmesi, bazı davranışları ödüllendirip bazılarını cezalandırmak anlamına geldiğinden, zekât politik bir olgudur. Örselli'de, zor durumdakilere yardım ederken sergilenen seçicilik toplu olayları da kapsamaktadır. Köylüler, yardıma ihtiyacı olan birinin hal ve davranışlarını dikkate alırlar. Örneğin, evlilik dışı doğmuş bir bebek öldüğü zaman yas tutmamışlardı. Niyetleri, doğumuyla sonuçlanan "günaha tanık olmadığı için masum" olan bebeği cezalandırmak değildi, ebeveynlerini cezalandırmaktı. Evden kaçıp evlenen genç bir kadına kayınvalidesi eziyet ettiğinde müdahale etmediler. Kocaları geçmişte kooperatife karşı düşmanca davranışlar göstermiş olan kadınların yoksul ailelerine yardım etmiyorlardı. Tartıştıkları insanlarla, bayramlarda bile selamlaşmıyorlardı. Bu toplumsal yaptırımlar birer kınama ifadesidir ve insanların davranışlarını kontrol etme amacı taşır. Bu kınamaların ötesinde, Stirling'in 1950'lerde bir Orta Anadolu köyünde yürüttüğü araştırma sırasında rastladığına benzer (1965, s. 246-254), düşmanca veya şiddetli tehditlere tanık olmadım. "Namus cinayeti" vakası yaşanmadı veya erkeklerin kavga ettiklerini görmedim. Fakat yine de, daha büyük kasaba ve kentlerden uzak olan böylesi küçük bir cemaatte, hele ki insanların sık sık başkalarıyla birlikte olma gereğinden söz ettiği bir yerde, tecrite maruz kalmak ve işinde veya başka bir ihtiyacında yardım görememek hayli ağır bir cezadır.

Cemaatin, sınırları esnek biçimde çizilmiş bir kamusal mekânda belli belirsiz biçimde var olmadığını, hısımlık, komşuluk ve arkadaşlık bağlarıyla birbirine bağlanan haneler üzerine kurulu olduğunu görmek gerekiyor. Bireyler ve aileler, emek, yardım ve manevi/duygusal destek alışverişleriyle ve zeytinyağı, süt, peynir gibi kaynakların yeniden bölüştürülmesiyle birbirlerine bağlanıyorlar. Bu sıkı ilişki ağları, köylülerin, hanenin "özel"

alanı ile cemaatin "kamusal" alanını ayırmadıklarını gösteriyor. Köydeki İslamî ahlak, cemaatin, "kamusal" ile "özel" ayrımını ortadan kaldırmasına dayanıyor. Bu denklem, Göle'nin şu iddiasıyla çelişiyor: "İslam kültürü [...] sadece mahrem alanın ve kadınların görünmezliği değil, mahrem alanda meydana gelen olayların 'gizliliği' ve 'söze dökülmemesi' üzerine de kuruludur; bu bir sessizlik toplumudur, dolayısıyla, bizatihi örgütlenişi bakımından anti-liberaldir" (1996, s. 52). Göle, İstanbul'da İslamî pratikleri diriltmeye çalışan elit İslamcıları tarif etmektedir; dolayısıyla bunlar, giyim kuşam, faaliyet "alanları" ve ahlaki eylem de dahil "gelenekleri" bilinçli biçimde yeniden icat etme (Hobsbawn ve Ranger, 1983) ihtiyacında olan insanlardır. Benim anladığım biçimiyle kırsal bir İslam toplumunun kuruluşunda, kamusal olan özel olandan ayrılmamıştır. Kamusal-özel ayrımının silinmesi, kırsal Türkiye'yle sınırlı değildir. White, İstanbul'daki İslamî yardım ağlarının gönüllülerinin, aileleri evlerinde ziyaret ederek ekonomik koşullarını yakından gördüklerini anlatır (2002). Bu yardım ağlarına dahil edilen ailelerin çok azı gözlerden saklı tutulur. Göle'nin, İslamın kadınları tecrit ettiği yolundaki iddiasına karşıt biçimde, köydeki kadınlar yalıtılmamaktadırlar. Evlerde haremlik selamlık yoktur. Kadınlar ev dışında iş görür, kooperatifte ve köyde nüfuzları vardır. Elbette bu, "ev" kavramının olmadığı veya ev içi ile yabancı bölge ayrımı yapılmadığı anlamına gelmiyor; toplumsal cinsiyete göre ayrılan mekânlar ve davranış biçimleri olmadığı anlamına da gelmiyor. Köylüler, gerek köyü gerekse tüm Yuntdağ bölgesini "evleri" olarak görüyorlar—yani "yabancıların" olmadığı bir yer olarak (Ilcan, 1999). Dolayısıyla, köyün ve Yuntdağ'ın ev içi toplumsal mekânında cemaatin oluşması ve güven duygusunun tesis edilmesi, somut alışverişler, paylaşımlar ve duyarlılık ifadeleriyle gerçekleşiyor. Bu pratikler, başkalarının davranışları hakkında yapılan tartışmalarla birbirine bağlanıyor.

Köy hayatının politikalarının, dinî pratikten ayrı olarak, kültürel olduğu öne sürülebilir. Psikolog Çiğdem Kağıtçıbaşı, bireylerin (güya) özerk, özgür irade sahibi, bağımsız düşünen insanlar oldukları Batılı toplumlarla karşılaştırdığı bu toplumu, "kolektivist toplum" olarak adlandırıyor (1996, s. 66-7, aktaran White, 2002, s. 67). White, grubun kolektif esenliğinin, dayanışma yaratmak ve hem ekonomik (1994) hem de politik (2002, s. 21) destek ağları oluşturmak için cemaatler tarafından nasıl kullanılabil-

diğini gösteriyor. Hanede ve cemaatte, bireylerin, grubun esenliği adına kendi kişisel arzularından feragat etmeleri beklenir (White, 2002, s. 68). White'ın belirttiği gibi, bu, kolektivist bir toplumun, bireyin özerkliğine değer veren Batılı toplumun muhakkak karşıtı olması gerektiği anlamına gelmiyor. Sadece bu toplumda, Bireysel çaba grubun esenliğini artırır. Sadakat, yardımı ve desteği kesinleştirir. Cemaat bireyi hem korur ve denetler, hem de bireysel gibi görünen ama kolektif yatırımlar da olabilen (okumak veya evlenmek gibi) hedeflerine ulaşmasına yardımcı olur. Bireyin başarısı, birey kadar, grup için de faydalı olabilir. Ancak, kolektif bir yatırımda kazanç, bireyin ya borçlanılan bir karşılıklı yardım sisteminde sosyalleşmesini (White, 1994, s. 95-8) veya bir biçimde kazanç sağlamasını gerektirir.

Karşılık verme gereği içinde sosyalleşen bireyler, başkalarından aldıkları yardım ve destek için minnettarlıklarını ifade ederler. Örneğin, çocukların ileri yaştaki anne babalarına yardım etmeleri beklenir, çünkü anne babaları onları yetiştirmiştir ve bunu manevi bir ödev olarak görürler. İslamî davranış yapıları, aynı zamanda, bireylerin aldıklarının "karşılığını" ifade edebilecekleri bir çerçeve de yaratır. Bereketli bir hasat elde eden bir çift, zeytinyağlarının bir kısmını köyün yoksullarına dağıtır. Bu enformel katkı, zeytin ağaçlarının bakımına ve zeytinlerin toplanmasına yardım eden çocuklarına hasattan paylarına düşeni vermekten farklıdır. Başka deyişle, köylüler kolektiviteyi, görev bağlarını kabul ederler ve stratejik karşılıklılık aracılığıyla benzer bağlar ve ilişki ağları kuran manevi pratiklere uyarlar. Loeffler'in İran'daki bir köy hakkında söylediği gibi, köylüler gündelik hayattaki hemen hemen her olayda:

> [L]ütuf görmek, sağlık ve esenliği sağlamak, kendini korumak, kem gözlerden sakınmak, ölmüşlere rahmet dilemek, şükretmek veya sadece merhamet göstermek için, bağışlar, adaklar, katkılar, hayırlar, ahitler, sofralar (dinî amaçlarla sunulan yemek), davetler ve armağanlara [başvururlar] (Loeffler, 1988, s. 15).

Yaygın olarak anlaşıldığı haliyle İslamî pratik, bu küçük eylemlerin her birini kapsar; bunlar gündelik hayatın akışına biçim verir ve sıradan eylemleri,

şefkatin, duyarlılığın ve paylaşma arzusunun göstergesi olan manevi jestlere dönüştürür: bir tabak meyveyi paylaşmak, bir kova süt vermek, mezarlıktan geçerken kısa bir dua etmek, nazar boncuğu takmak, misafirlere çay demlemek, sebze artıklarını inekler yesin diye yola atmak, gibi. Stratejik bir merhamet eylemi olarak cemaat üyelerine bir şeyler vermek veya onlarla ilgilenmek (ki bu, karşılıksız yapılan bir "hayırseverlik" değildir, öyle olsa, sınıf ayrımlarını cisimleştirirdi [Benthall, 1999, s. 34-5]), hem manevi hem politik faydaları olan bir hayır işleri ağı yaratır. Loeffler'in İran'daki bir köy hakkında yaptığı değerlendirmeler, Örselli'deki köylülerin tavırları için de geçerlidir: "Gerek dinin normatif yapısı gerekse din adamlarının dayattığı anlayış, iyi Müslümanlığın ölçütünü namaz ve oruç şartlarına katı biçimde uymak olarak yansıtsa da, köylülerin bakış açısından iyi bir Müslüman başkalarına iyilik eden kişidir" (Loeffler, 1988, s. 15). Daha pragmatik ve ekonomik açıdan, karşılıklılığın, hem karşılıklı minnettarlık yoluyla cemaatin oluşumuna katkıda bulunacağı (White, 1994, s. 93-6), hem de insanın öteki dünyadaki konumunu sağlamlaştıracağı düşünülür. "İnsanlara bir şeyler vererek Allah'ı memnun etmek ve böylece verilenden kat kat değerli lütuflara ermek." (Loeffler, 1988, s. 15). Kolektif esenlik duygusuyla hareket eden bu bireyler, cemaatleri politik, manevi ve kültürel olarak seferber eden politik bir Müslüman kitle oluştururlar (White, 2002, s. 72, 119-20). Bu sosyal ağlar ve görev duygusuna dayanan karşılıklılık, gerek büyük gerekse küçük cemaatlerde, İslamı, sosyal değişim için politik ve ahlaki gündemler oluşturacak bir çerçeve yaratan bir politik seferberlik aracına dönüştürür (Scott, 1985; White, 2002).

Sonuç: Türk-İslam Modernliği

Örselli köylülerinin son otuz yılda yaşadığı deneyimler, kırsal hayatı geliştirme ve köylere kapitalist modernliği getirme hedefiyle İslamî pratiği ve ekonomik kalkınma projelerini denetleyip dönüştüren devlet güdümlü programların kırsal hayattaki yorumlanışını yansıtmaktadır. Kooperatifte köylüler köyü ve bölgeyi geliştirmeye, zenginleştirmeye çalışmışlardır. 1980'lerde kooperatifin kuruluş sürecinde Batılı ülkelerden Türkiye'ye göçmüş yabancılarla ortak çalışmışlar, yabancılarla ilişki kurarak, başka

ülkelere giderek ve başarılı bir iş yürüterek dünya görüşlerini zenginleştirmişlerdir. Böylelikle, bir yandan halı dokumacılığı diriltilirken, bir yandan da maddî hayat koşulları iyileşmiştir. Ekonomik kalkınma bazılarının daha konforlu hayatlara sahip olmasını sağlarken, cemaat içinde uyumsuzlukları, çelişkili duyguları ve husumetleri kışkırtmıştır.

Kooperatifteki başarıya dayanan ekonomik farklılıkları gizlemek zordur. Bazılarının zengin olduğu ortadadır: Bahçelerde boy gösteren çanak antenler, kadınları angaryadan kurtaran çamaşır makineleri, mutfaktan eksik olmayan zeytinyağı ve bazı ailelerin ara sıra sofralarına ekleyebildiği tavuk, bu zenginliğin göstergeleridir. Bazılarıysa, ayçiçek yağıyla yetinip, halı dokumaları için çocuklarını okuldan almaktadır. Güneşte kuruması için evlerin önüne yığılmış çitlembikler, çalışkan kız çocukların içerde halı dokuduğuna işaret eden tezgâhın inip kalkan tokmağının sesi, yoksulluğun göstergeleridir. Bu kız çocuklar, evlendikten sonra bile, pek çokları ebeveynlerinin cömertliğinden faydalanırken kendilerinin kuyudan su taşıyıp elde çamaşır yıkayacağını bilirler.

İslamdaki hayır pratiği, köylülerin apaçık gördükleri bu eşitsizlikleri hafifletmelerine yardımcı olur. Enformel ve sıradan gibi görünen pratiklere kadar yayılan hayır, kin ve garezi azaltır. Bu samimi paylaşımlar, "insaniyet"in yok olmasından duyulan kaygının ifadesidir. Gelgelelim, bunlar, eşitsizliklere dayanak oluşturan sosyal yapıları dönüştürmez, köy hayatına nostaljik bir hayalin ürünü olan eşitlikçi bir geçmişi geri getirmez. Yine de, zeytinyağı konusundaki hassasiyet, hayırın "geleneksel" bir pratik olmadığını, yeni ekonomiye eleştirel bir tepki olduğunu göstermektedir. Köylüler, bireylerin gruptan ayrıştırılmasına veya bencilce servet biriktirmeye dayanmayan, dindar ve sürdürülebilir bir kapitalist ekonomi oluşturma derdindedirler. Tuğal'ın işaret ettiği gibi, "ahlaki kapitalizm"in savunucuları, bir yanda ekonomik kalkınma ile diğer yanda İslamî ve adil bir toplum hedeflerini uzlaştıracak bir yol bulamamışlardır (2002, s. 99). Bu ikisi arasında sıkışıp kaldıkları için, kapitalizmin etkilerinden, bireylerin kendi çıkarlarının peşinde koşmasından ve bunun sonucunda cemaatin kıskançlık ve açgözlülük yüzünden dağılmasından kaygı duymaktadırlar. Köyde bu çelişkinin sonuçları gündelik hayatın her veçhesine damgasını vurmaktadır. 2004'te, birkaç dokumacı fabrikalarda çalışmak için kasa-

balara gidiyordu. Dokumacılığı bırakarak ücretli işçi olmak, böylece evde anneleri, kayınvalideleri, komşuları ve arkadaşlarıyla çalışmanın sosyal ve ahlaki baskılarından kurtulmak istiyorlardı. Fabrikanın katı kapitalist koşulları lehine eski sistemi terk eden bu birkaç kişi, eşitlikçi ve adil bir kırsal toplum hayaline dönmek isteyenler ile daha çok para ve bireysel özgürlük isteyenler arasındaki ayrımın kolay kolay aşılamayacağını gösteriyor. Bütün bu mücadeleleri dikkate aldığımızda, insanların "geleneksel" gibi görünen pratikler aracılığıyla dindar bir modernlik tesis etmeye çalıştıklarını anlıyoruz.



Res. 1. Kızlar, Örselli'ye tepeden bakan kayaların üzerinde manzaranın tadını çıkarıyorlar, 2010.



Res. 2. Yuntdağ'daki bir arkeolojik alanda, bir anne ve üç kızı, 2001. Soldaki kız köyün dışından bir erkekle evlendi, Manisa'ya yerleşti, sonra boşanıp ailesinin yanına döndü. Ortadaki kız, köyde evlendi ve üç çocuğu oldu. Sağdaki kız, köyün dışından bir erkekle evlendi, Manisa civarında bir kasabada yaşıyor ve iki çocuğu var. En sağdaki anneleri, dul ve kendisiyle birlikte kalan dört çocuğuna bakıyor.

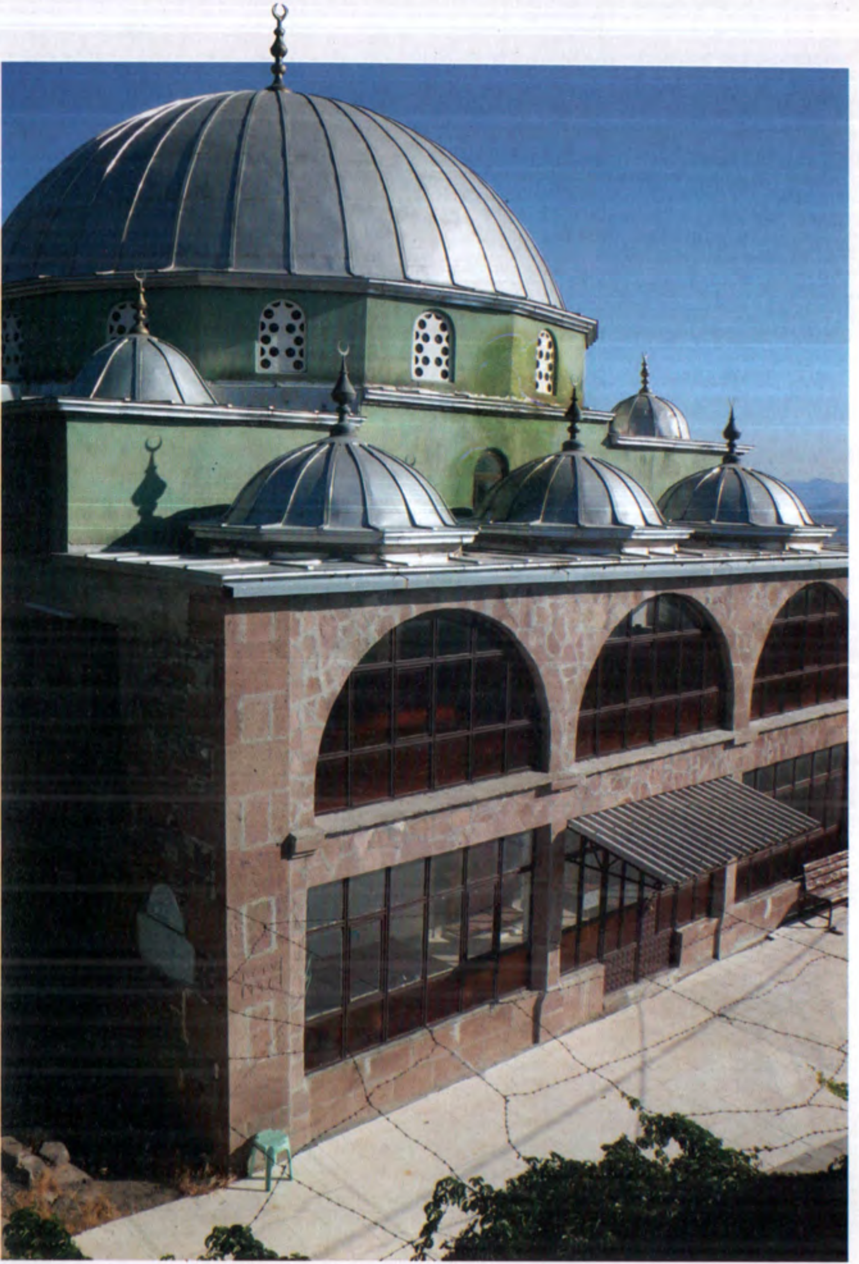
Res. 3. Akşam saatlerinde erkekler bakkalın önünde oturuyorlar, 2004.
Soldaki adam, Cennet'in yakınlarda vefat eden babası.
Elindeki broşürü okuyan adam, bakkal dükkânının sahibi.



Res. 4. Yaşlı bir dul, 2010.



Res. 5. Kızlar yazın devam ettikleri Kuran kursundan çıkmışlar, 2009.



Res. 6. 1980'lerde inşa edilen cami.



Res. 7. Köyün imamı, yaz Kuran kursunda kızlara Kuran okumayı öğretiyor.

Res. 8. Bir çoban, daha yaşlı bir çobanın gözetiminde koyun kırkıyor.



Res. 9. Genç bir kız süt sağıyor.



Res. 10. Ahmet Çınar (solda, ayakta), kooperatifin muhasebecileri ve Harald Böhmer (en sağda, fotoğraf makinesiyle), kooperatifin yıllık toplantılarından birinde masa başında oturuyorlar, 2001.

Res. 11. Yaşlı bir kadın yün eğiriyor.



Res. 12. Yaşlı bir kadın, öğleden sonra evinde dinleniyor. Evde kalan evlenmemiş tek kızı halı dokuyor, kendisi ise kocasıyla birlikte bahçeyle ve hayvanlarla ilgileniyor.



Res. 13. Yaşlı bir kadın yün eğiriyor.

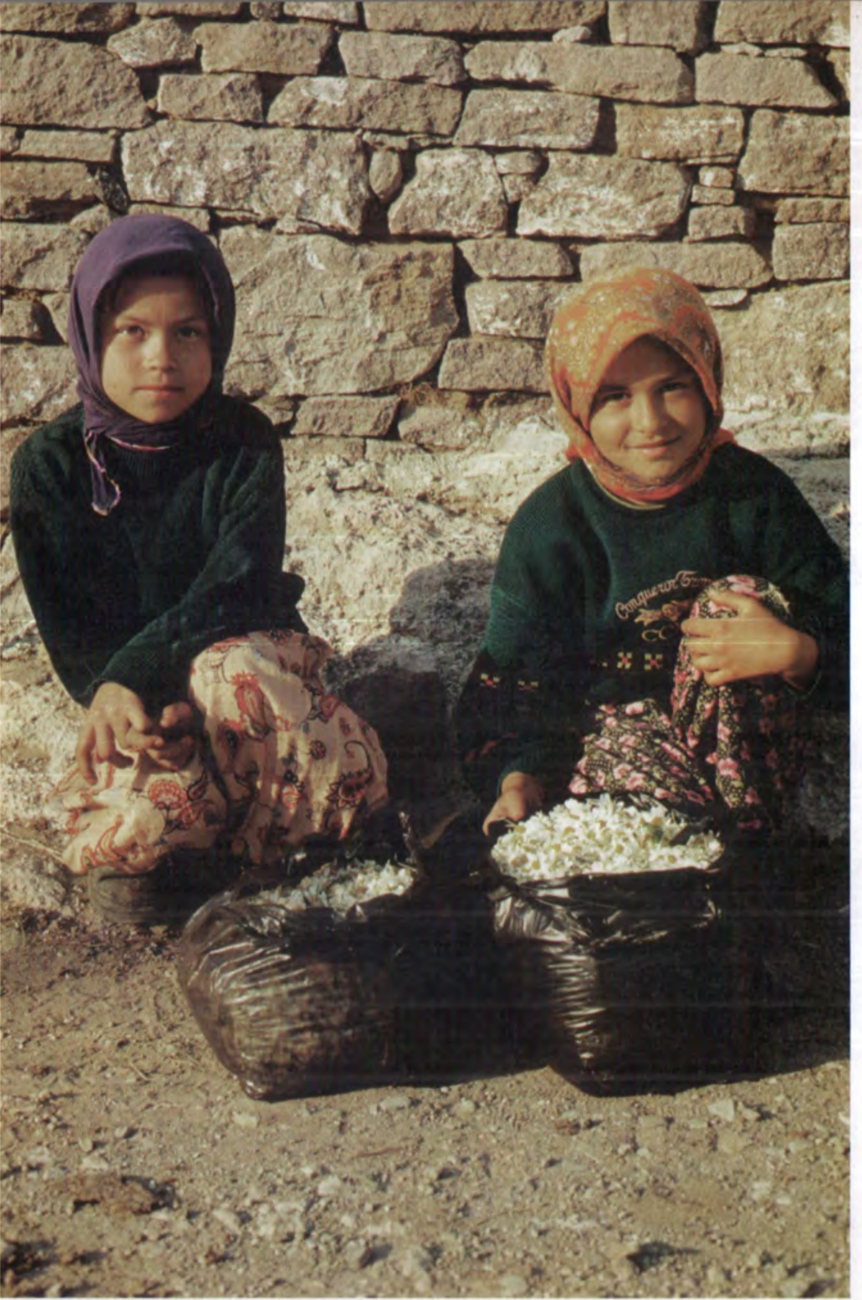
Res. 14. Ahmet'in kardeşi Faik Çınar yün boyuyor, 2001.



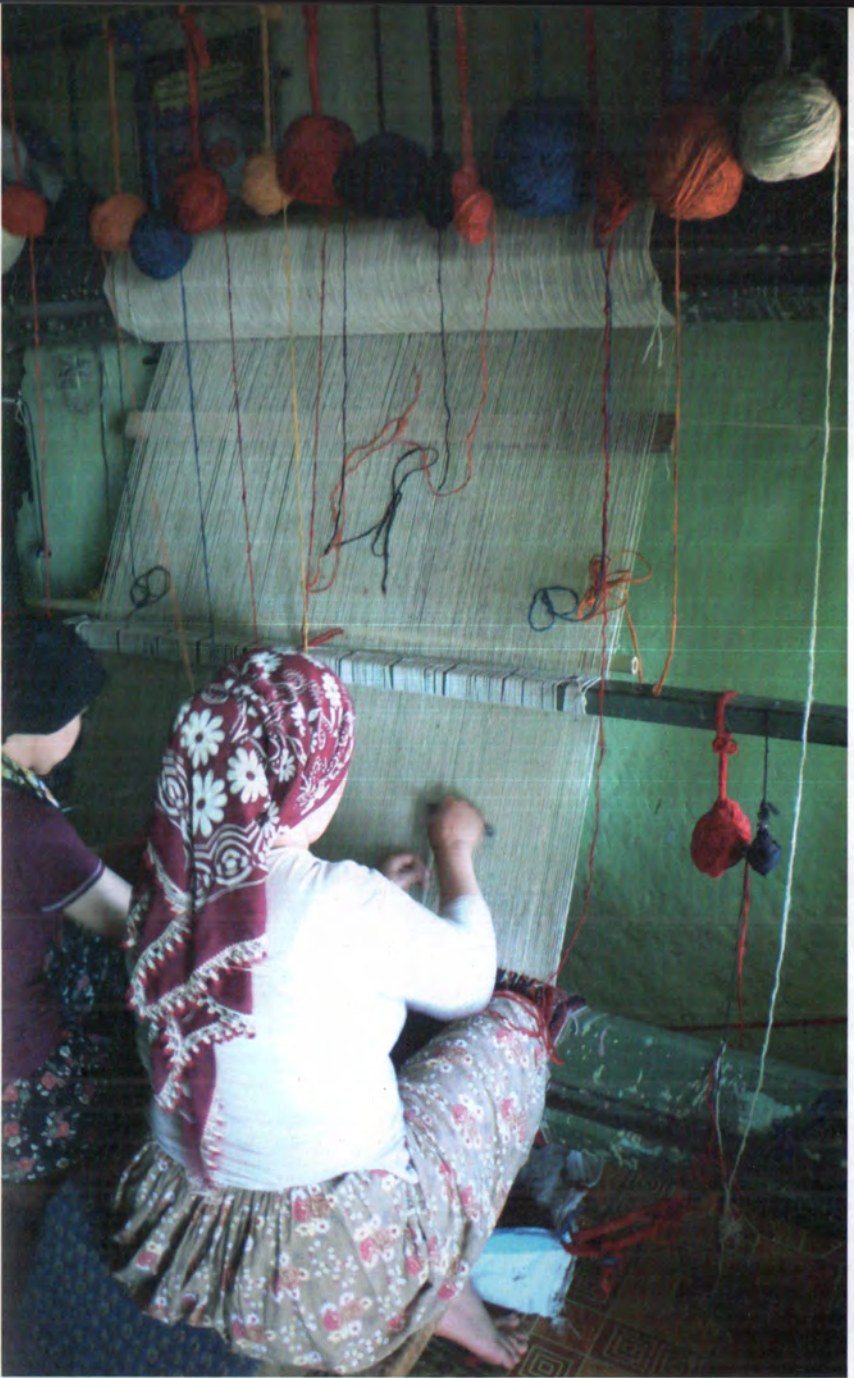
Res. 15. Bir kadın, kooperatif için halı dokuyor.



Res. 16. Kooperatifin başkanı Cennet Deneri ile boyacılık yapan kocası, başka bir köydeki dokumacılara yün dağıtıyorlar, 2001.



Res. 17. Çocuklar baharda topladıkları papatyaları gösteriyorlar.
Kooperatifte bu çiçeklerden sarı kökboya elde ediliyor.
Çocuklara, topladıkları çiçekler karşılığında küçük bir ücret veriliyor.



Res. 18. İki kadın tezgâh başında.



Res. 19. Kız kardeşler, yeni bitirdikleri bir halıyı süpürüyorlar.



Res. 20. Genç bir kadın küçük bir halı dokuyor, 2004 civarı.



Res. 21. İrlanda'da DOBAG halılarını satan Peter Linden, kendisini dinleyen kızı, asistanı ve Harald Böhmer'le bir halı hakkında tartışıyor, 2001. Dokumacılardan birinin kocası, İngilizce bilmediği halde, Linden'in ne dediğini çıkarmaya çalışarak dikkatle onu izliyor.



Res. 22. İki kardeş, yeni bitirdikleri halılarla, 2001.
Soldaki kız, yakında Manisa civarında bir kasabada evlenecek. Bu onun dokuduğu son halı. Sağdaki kız evlendi ve Örselli'de kaldı, halı dokumaya devam ediyor.



Res. 23. Faik, Cennet ve (kooperatifin yöneticilerinden) Kıymet, kooperatifle ilgili sorunları tartışıyorlar, 2008.

Res. 24. İki oğlan, sünnet olmadan önce köyde atla dolaşıyorlar.



Res. 25. Üst üste kilimler.



Res. 26. Evinde evlenmemiş bir kızı olan yaşlı bir dul, 2002.



Res. 27. Bir büyükanne ile torunu, 2003.
Şimdi genç kız olan torun Manisa'da oturuyor.



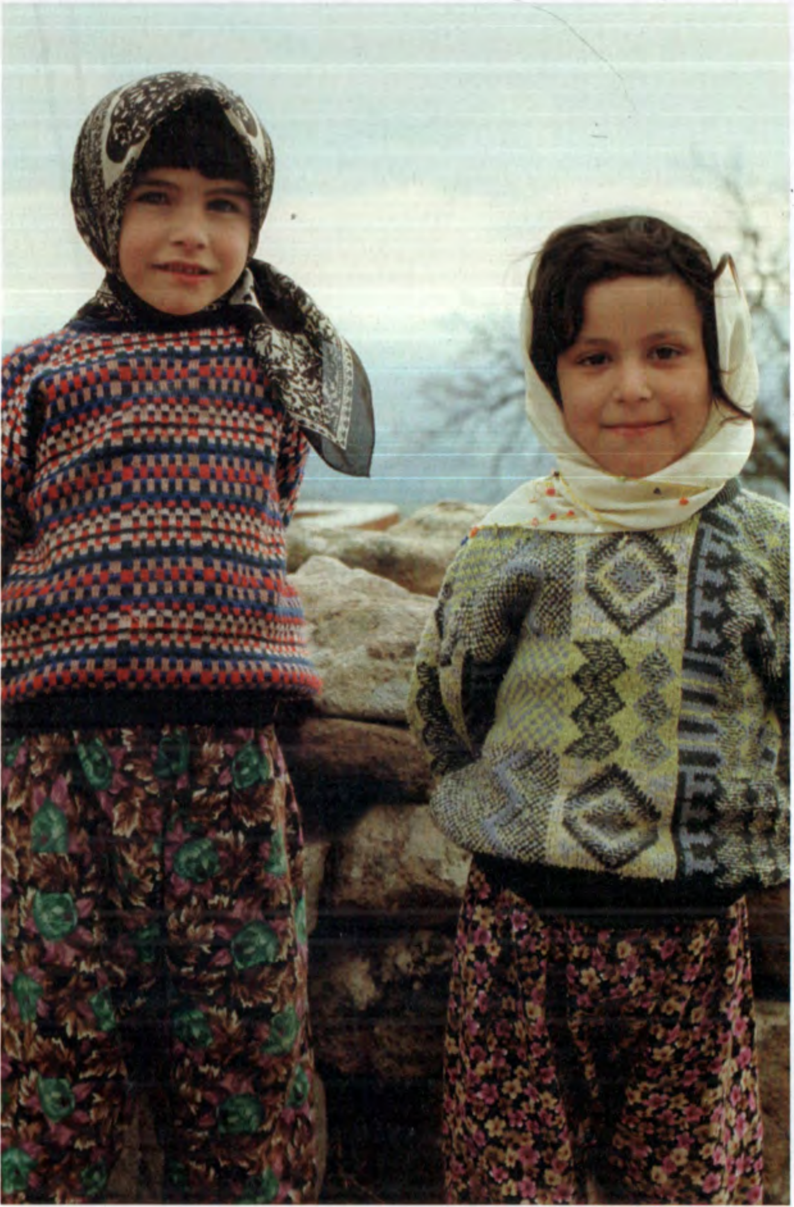
Res. 28. Eski bir evin yeşil kapısı.



Res. 29. Ahmet Çınar'ın dul eşi ve çocukları, 2010. Kızları liseye gidiyor.



Res. 30. Yaşlı bir kadın yün eğirirken, 2001. İki odalı eski tip evinde. Aydınlık girişin solunda mütevazı mutfağı görülüyor.



Res. 31. İki kız, 2001. Sağdaki, Ahmet Çınar'ın önceki fotoğrafta da yer alan kızı.



Res. 32. Cennet Deneri'nin ortaokula giden kızı, okulun ilk gününde formasıyla, 2001. Köyde lise mezunu olan ilk kız. Balıkesir civarındaki bir köyden bir adamla evlendi ve bir oğlu var.



Res. 33. Kıymet'in kızı, bir düğünde dans ediyor, 2001. İlk kocasından ayrıldıktan sonra yeniden evlendi ve şimdi küçük kızıyla birlikte İzmir'de yaşıyor.



Res. 34. Nişan töreninde, müstakbel gelin ile damat altın almayı bekliyorlar, 2001. Gelin Örselli'den, damat başka köyden. Manisa yakınlarındaki bir kasabaya yerleştiler.



Res. 35. Gelin, anne babasının evinde sandalyede otururken, evlenmemiş arkadaşları kasetçalardan çalan müzik eşliğinde dans ederek evliliği kutluyorlar, 2001. Kızın sağında, evlilik ritüellerinde ona eşlik eden yengesi var. Gelin, başka köyden biriyle evlendi. Manisa'ya yerleştiler.



Res. 36. Bir gelin ve damat, 2001. Manisa'ya taşındılar ve bir oğulları oldu.



Res. 37. Bir gelin, teyzesi ve eniştesiyle, 2001.
Kız, köyden bir erkekle evlendi ve köyde yaşıyorlar.



Res. 38. Yeni çocuk sahibi olmuş bir çift, 2010. İkisi de Örselli'den ve köyde yaşıyorlar, fakat adam Manisa'daki bir fabrikada çalışıyor ve her gün oraya gidiyor.

Evden Kaçmanın Ekonomisi ve Ahlakı*

Bir önceki bölümde, köylülerin hayır işleri aracılığıyla, sosyoekonomik farklılılardan kaynaklanan kıskançlık ve husumeti hafifletmeye çalıştıklarını anlattım. Bu bölümde, tüketim ürünleriyle hemhal olmaları ve bir ekonomik kalkınma projesinde (kadın dokuma kooperatifinde) çalışmalarıyla küresel ekonomiye katılımlarının sonucu olan somut sorunları çözmek için devreye soktukları İslamî ahlak anlayışını ele alacağım. Bu ahlaki yaklaşımın, özellikle kız çocuklarının evlenme talepleri açısından doğurduğu sonuçlara odaklanacağım.

Daha önce de belirttiğim gibi, köylüler paranın insanları değiştirdiği, onları bencil ve açgözlü yaptığı, birbirlerinden çok maddiyata ve paraya öncelik veren kişilere dönüştürdüğü konusunda yorumlar yapıyorlar. Maddî zenginliğin artmasının, ebeveynlerle çocuklar ve eşler arasındaki ilişkilerde ücretli emeğin önem kazanmasının, yanlış davranışlara yol açabileceğinden endişe ediyorlar. Burada, bireysel arzular ile kolektif geçim ihtiyacı arasındaki çatışmaya örnek olarak, cemaatin kız çocuklarının evlilikleri sırasındaki mücadelelerini nasıl yorumladığına odaklanacağım. Evlenme ve doğdukları evden ayrılma sürecindeki kız çocuklar için bu değişim zorlu geçmektedir. Evlenmek için erkek çocuklar da kız çocuklar da babalarından izin alırlar, ama erkek çocukların daha fazla manevra alanı ve gücü vardır. Damadın ailesi evlilikten kârlı çıkar, çünkü kadın eş erkeğin soyuna dahil olur ve her ne kadar ayrı evlerde yaşasalar da, kadın kocasının

* "The Economy and Morality of Elopement in Rural Western Turkey," *Ethnologia Europaea*, 2010, c. 40, sayı 1, s. 57-76 temel alınmıştır.

ailesine yardım eder. Oysa evlilikle kızını "veren" aile açısından evlilik bir kayıptır. Evlenecek olan çocukları haricinde sadece okula giden çocukları olan veya çocukları evlenmek üzere ya da çalışamayacak kadar küçük olan aileler, kızları evlendiğinde, onun çok ihtiyaç duydukları ücretinden de mahrum kalırlar. Bu sebeple, babalar bazen kızlarının evliliğini ertelemeye kalkar, köylülerin iddia ettiği kadarıyla, kızlarının evden kaçmasına neden olurlar. Kızlar ebeveynlerine karşı geldikleri ve evden kaçarak itaatsizlik ettikleri için yargılanıp cezalandırılırlar.

Ekonomik kalkınma, maddî refah, genç kadınların evlenme arzuları, hanenin geçimi ve cemaatin yargılarının kesiştiği noktadaki ahlaki sonuçların irdelendiği bu makalede, etnografi yazını, genelde birbirinden ayrı tutulan birkaç alana genişletiliyor: Evlilikte romantik aşk ideolojileri, ekonomik kalkınmanın sosyal ve kültürel sonuçları ve İslam ahlakı. Evlilikte romantik aşk ideolojileri üzerine çok yazılıp çizilmiştir (Adrian, 2003; Ahearn, 2001; Collier, 1997; Rebhun, 1999; Yan, 2003). Yazarlar, ekonomik değişim geçiren toplumlar bağlamında romantik aşkın ifadesinin, aileye hürmetin ve hane içinde yaşa ve toplumsal cinsiyete dayalı görevlerin yeniden yorumlanmasına sebep olduğunu savunurlar. Kısacası, aşkta ve evlilikte neyin mümkün olduğu ve ebeveynler ile çocuklar arasındaki ilişkinin nasıl olması gerektiği konusundaki beklentiler değişmektedir. Evden kaçma meselesinde, etnograflar bunun normatif evlilik pratiğine, yani görücü usulü evliliğe geleneksel bir alternatif olduğunu (Bates, 1973; Bringa, 1995), fakat ebeveyn otoritesinin zayıfladığı modernleşme koşulları altında dönüştüğünü göstermişlerdir (Ahearn, 2001; Yan, 2003). Dolayısıyla, son dönemdeki bu çalışmalara göre, babaları eskisi kadar etkili olmadığından eski kuşaklardan daha fazla duygusal özgürlüğe sahip olan gençler, yazarların romantik aşk olarak yorumladıkları bireysel arzularını tatmin etmek için evden kaçmaktadırlar. Bu çalışmalarda romantik aşk, Batı Avrupa modernleşmeye başladığında ortaya çıkan, tarihi temelleri olan bir ideoloji olarak ele alınır (Stone, 1979). Üçüncü Bölümde, köylülerin modernleşme ve romantik aşk ideolojilerini nasıl yorumladıklarını ve görücü usulü evlilikle romantik aşkı birleştirmek üzere melez bir normatif evlilik sistemi oluşturduklarını anlattım (Hart, 2007a). Bu bölümde, ekonomik değişimin modernleştirici etkilerinin, köylülerin babalara daima itaat

edilmesi gerektiği ve evden kaçmanın yanlış bir davranış olduğu fikrini yeniden değerlendirmelerine sebep olduğunu öne sürüyorum. Köylülerin doğru ahlaki eylem konusundaki yargıları, eylemde bulunan kişinin sosyal ve ekonomik koşullarının incelenmesi gerektiğini gösteriyor. Bu değişim, modernleşme ve ekonomik kalkınma süreçlerine dahil olmalarının ve romantik aşk ideolojilerinin genişlemesinin sonucu.

Bu makale, evden kaçma olgusunu veya yeni evlilik formlarının sonuçlarını konu almıyor, çünkü esasen köylülerin ahlaken doğru davranış anlayışları aracılığıyla kız çocuklarının haneleri içerisinde evlilik etrafındaki çatışmaları nasıl analiz ettiklerini ele alıyorum. Bu durumda, ahlaklılık ölçütü İslama dayandırılmaktadır. Türkiye'de İslamî pratik büyük çeşitlilik gösterir (Shankland, 1999; Silverstein, 2003). Örselli köyü, Sünni bir köydür. Bu köyde, Diyanet İşleri'nin neşrettiği biçimiyle Sünni İslam, baskın İslam versiyonudur. Ancak, pratikler de inançlar da sürekli değişim halinde (Hart, 2009). Köylüler bir dizi Sünni İslamî hareketle ilişkili içindeler. Dünya çapında verdiği insancıllık mesajlarından ötürü Fethullah Gülen'i takdir ediyor, düğünlerde dans ve müzik yerine vaaz vermeleri için muhafazakâr Süleymancı tarikatından kadın hocalar çağırıyor, mevlit okutuyorlar; kadınlar Cuma namazı için özel buluşmalar düzenliyorlar. Köyleri ve iş ilişkisi içinde oldukları diğer köyler, arkadaşları ve akrabaları da Sünni. Devletin etnokratik (Yiftachel, 1999) inşasının ürünü olan homojen, Sünni Müslüman Türk kimliğine bağlılıklarını coşkuyla ifade ediyorlar.

Köylüler, kendi yorumladıkları biçimiyle İslamı, camilerdeki ortodoks pratiğin hayata geçirdiği salt metinsel bir gelenek olarak değil (gerçi buna da çok değer veriyorlar), sorunları ve cemaat içindeki gerginlikleri çözmekte başvurdukları pratik bir bilgi dağarı olarak kullanıyorlar (Işık, 2008; Loeffler, 1988). Bu bakımdan, okuduğunuz makale, modernlikle baş etmek için İslamî ahlak ideallerine başvuran kırsal ve kentsel cemaatler de dahil (Deeb, 2006; Kresse, 2009; Schultz, 2008), İslamî pratikteki dönüşümler üzerine giderek genişleyen yazına bir katkıdır. İslamın popüler kullanımı ve algılanışı, köylülerin teoloji anlayışlarıyla ve Kuran'ı kavrayışlarıyla bağlantılıdır; ama bunun yanı sıra, metinlerle veya metinsel kaynakların yorumuyla bu denli kodifiye edilmemiş yerel kültürel ahlak anlayışlarıyla

da bağlantılıdır. Köylüler, dindar Sünni Müslümanlar olarak, ekonomik kalkınma, sosyal değişim ve haneler içerisindeki çatışmalar gibi olgularla baş etmek ve bunları yorumlamak için kendilerine özgü bir İslamî ahlak anlayışına başvurmaktadırlar. Bu makalenin amaçlarından biri, bu anlayışı somut durumlarda nasıl devreye soktuklarını ortaya koymaktır.

Örselli Köyü'nde Toplumsal Cinsiyet ve Kooperatif

Araştırmamı yürüttüğüm sürecin büyük kısmında, köylüler arasında göçebe Yörük[1] kültürünün kalıntısı olan bir ekonomi hâkimdi (Bates, 1973). Küçük koyun sürüleri besliyor, peynir imalathanelerine koyun ve inek sütü satıyor, bu imalathanelerde işçi olarak çalışıyor ve kooperatifte halı dokuyorlardı. Ektikleri küçük tarlalardan yıllık buğday tüketimlerinin yarısını elde ediyor, yabani bitkileri topluyorlardı ve küçük bostanları vardı. Çekirdek aileler halinde çadırlarda yaşayan göçebeler gibi (Shahrani, 2002), onlar da çekirdek aileler halinde yaşıyor, kaynakları bir havuzda toplayıp gelirlerini paylaşıyor, yiyecek maddelerini yetiştiriyor ve topluyorlardı.

Bu bölgede ve eski Yörükler arasında hane yapısının ve bence bundan ötürü toplumsal cinsiyet rollerinin, Türkiye'nin toprağın önemli bir kaynak olduğu diğer tarım bölgelerinden farklı olduğunu görmek gerekiyor (Beller-Hann ve Hann, 2001; Delaney, 1991; Magnarella, 1979; Sirman, 1990; Stirling, 1966). Türkiye üzerine yazan bu yazarların gösterdiği gibi, baba soyuna dayalı ataerkil hanelerde toprak bütünlüğü korunmaya çalışılır. Bu sebeple, evlilikte yeni bir çekirdek aile kurmak üzere toprağı bölmek yerine, genç çiftler, ilavelerle genişletilen baba evinde yaşarlar. Yeni evlenen kadınlar, bu geniş hanelerin sosyal hiyerarşisinde en alt kademede yer alırlar. Ancak çocuk, özellikle de erkek çocuk doğurduklarında statü edinirler ve nihayet kendi gelinleri üzerine hâkimiyet kurarlar (Kandiyoti, 1988; Sirman, 1995, s. 201; Stirling, 1966, s. 110). Toprağın pek değerli olmadığı ve göçebelik dönemlerine özgü kültürel pratiklerin izlerini hâlâ taşıyan Yuntdağ bölgesinde, evli çiftlerin çoğu yeni bir eve taşınır

---

1 "Yürümek" kelimesinden gelen *Yörük* sözcüğü, Türkiye'de artık büyük ölçüde yerleşik hayata geçmiş eski göçebeleri ifade etmektedir.

ve çekirdek aileler kurarlar. Ancak, genç çiftler yaklaşık altı ay boyunca damadın ailesinin yanında kalırlar ve damadın ebeveynleriyle hanelerini birleştirip birlikte yemek yerler. Bundan sonra ev ayrılır, çiftler kendi evlerine geçer. Bu uygulama ve kayınvalidesinin boyunduruğu altında olmayan gelinin görece rahatlığı, göçebe hanelerine benzemektedir (Bates, 1973; Shahrani, 2002, s. 142). Bu sebeple, tarım kökenli hanelerden farklı olarak eski göçebeler arasındaki çekirdek hane yapısı, Rasuly-Paleczek'in Anadolu'da çekirdek aileye geçişin yaygın olduğu bölgeler için iddia ettiği gibi, modernleşmenin veya ideal hane formunun çözülmesinin sonucu değil (1996, s. 20-2), izleri hâlâ yaşayan göçebe ekonomisinin ve bölgenin ekolojik marjinalliğinin uzantısıdır (Shahrani, 2002).

Köydeki hanelerde göçebe ekonomisi değişimden geçerek korunmuş olsa da, 20. yüzyılın ilk yarısı boyunca köylüler ciddi maddî sıkıntılar yaşamaya başladılar. Çorak ve dağlık bir arazide yaşadıklarından, otlaklar sınırlıydı ve hanelerin geçimini hayvancılıkla sağlamak imkânsız olmaya başlamıştı. Ayrıca, köylüler arasında tüketim ürünlerine yönelik bir talep doğmuştu. Hızla değişen, neoliberal bir ekonomide iyi ücretli bir işe sahip olmanın en temel şartı olarak eğitimi gördüklerinden çocuklarını okula gönderiyorlardı ve bunun için de paraya ihtiyaçları vardı. Devletin unuttuğu bu köyde, 20. yüzyıl ekonomik açıdan ağır sıkıntılarla ve yokluklarla geçmişti. 1970'lerde gelir getirecek bir yol arayan dokumacılar, bazılarını Kültür Bakanlığı'nın kurmuş olduğu kooperatiflere katıldılar. Bu, tüm kadınların, çeyizleri için eşya dokurken edindikleri bir beceriyi paraya dönüştürme girişimiydi. Bu kooperatiflerde yaşadıkları deneyimler çoğunlukla olumsuzdu, ayrıca aracılara ve tüccarlara mal satarken zorluklarla karşılaşıyorlardı. İkinci Bölümde belirttiğim gibi, 1980'lerin başında, doğal boyaları inceleyen Alman kimyacı Harald Böhmer, talihin cilvesiyle, dokumacılığın çok gelişmiş olduğu ama kökboyaların yerini kimyasal boyalara bıraktığı Yuntdağ bölgesini ziyaret etti. Türkiye'ye yerleşmiş yabancıların ve Türkiyeli entelektüellerin yardımıyla, Böhmer, Örselli köyünde bir kadın dokuma kooperatifi kurdu ve civardaki altı köyün dokumacıları kooperatife üye oldular. Kooperatifin kuruluşu, ülkenin ekonomik ve politik koşullarının elverişli olduğu bir döneme denk gelmişti. 1980'de, ihracat sektörlerini destekleyen devlet politikaları

(Dedeoğlu, 2004, s. 3) küçük ölçekli imalatı doğurmuştu. Kooperatif de, ülkeye döviz getiren bu tür küçük işletmelerden biriydi.

İkinci Bölümde de bahsettiğim gibi, Yuntdağ kooperatifi bir "kadın" kooperatifidir. Bu açıdan proje, kadın özgürleşmesi ile yerli zanaatların teşvikini birleştirmeyi hedefleyen diğer pek çok kültürel miras geliştirme girişimine benzemektedir. Milgram'ın öne sürdüğü gibi, bu girişimlerde genelde kadın grupları arasında var olan genç/yaşlı, evli/bekâr gibi ayrımlar dikkate alınmaz (2000, s. 108). Ancak, bu durum DOBAG için geçerli değil. Her ne kadar Josephine Powell tüm kadınları eşit biçimde özgürleştirmeyi hedeflediyse de, köylüler bunu istemiyorlardı. Kooperatif kurulduktan sonra köylüler, emek ve üyelik yapısını, hem kullanışlı hem de kültürel yapılarına uygun biçimde yeniden tanımlamakta gecikmediler, ama bu tanımlar, muhakkak kadınların özgürleşmesine götürmüyordu. Kooperatifte ve köyde, "kadın" denince, ya halen ya da geçmişte evli olan kadınlar anlaşılır: yani eşler veya dullar. Evli kadın dokumacılar kooperatife üyedir, ama dokumacılığı bırakıp yün eğiren daha yaşlı dullar üye değildir. Kızlar—yani kız çocukları, bakireler—evli değildir ve evlilikle ayrılana kadar doğdukları evde yaşarlar. Kızlar da, "kadın" olmadıkları için kooperatife üye olamazlar. Emeğin bu toplumsal cinsiyetli yapısı, haneleri, annelerin kızlarının emeğini yönettiği iş yerlerine dönüştürür. Kızlar, evlendikleri zaman bu yapı içerisinde yükselebilirler. Evlilikle birlikte, üye olmaya hak kazanan birer "kadın" olurlar. O zaman, (kooperatifin mülkiyetindeki) kendi tezgâhlarında çalışır, arkadaşları, komşuları ve kayınvalideleriyle kârı paylaşırlar. Üyeliğin getirdiği oy hakkına sahip olur, yıllık kârdan pay alır, ücretlerini doğrudan kendileri alırlar. Ancak, bu konuma ulaşmak için evlenmeleri gerekmektedir. Dolayısıyla evlilik kızlara büyük avantajlar sağlar. Gelgelelim, kızlarının evlenmesine izin verme gücü babaların elinde olduğundan, çok arzu edilen bu aşamaya ulaşmalarının önünde bazı engeller vardır.

Üretim Mekânı Olarak Hane

Küçük ev sanayilerine (Cohen, 1999, s. 67; Ehlers, 2000, s. 7, 62; Wilkinson-Weber, 1997, s. 56, 61) ve küçük imalathanelere (Dedeoğlu, 2004;

White, 1994) ilişkin çalışmalar, hanenin üretim birimi olduğu durumlarda kapitalist ilişkilerin aile ilişkilerine yansıdığını gösteriyor. Aile ve hısımlık ilişkileri, ister gerçek ister farazi olsun, çoğunlukla aynı anda hem işbirliğini hem de sömürüyü teşvik edebilir, kolektif geçim ihtiyacıyla ve kaynakların bir yerde toplanmasıyla bireyleri gruba bağlayabilir. Bu ilişkiler, kâr için hısımların istismar edilmesine hizmet edebilir (Berik, 1987, 1989; Cohen, 1999; White, 1994, s. 138). Kültürel olarak inşa edilmiş eşitliksiz toplumsal cinsiyet rol ve statüleri, sömürü olasılığını daha da artırır. Dolayısıyla, anneler ve kızlar, babalar ve oğullar, hanenin idamesinde kimi zaman rakip, hatta çatışan çıkarlara sahip olabilirler. Örselli'de kooperatif, toplumsal cinsiyete dayalı roller ve kimlikler içinde üretimin, tüketimin ve kaynak pazarlığının kesiştiği bir yer olarak hane olgusunu pekiştirmiştir. Ekonomik şartlar gereği, aileler kızlarının, kooperatife üye annelerinin kontrolünde çalışan itaatkâr ve çalışkan işçiler olmalarına ihtiyaç duymaktadırlar. Erkek çocukların sosyal konumu ise farklıdır, bu biraz da köyde erkekler için iş fırsatlarının bulunmamasından kaynaklanır. Genelde erkek çocuklar yılın birkaç ayını peynir imalathanelerinde çalışarak geçirirler. Kazançlarının bir kısmını ebeveynlerine verseler de, ücretleri üzerinde kız kardeşlerine göre daha çok kontrolleri vardır.

Kız çocuklarının evden ayrılması, birimin geçim kaynaklarını daraltır, çünkü anne babalar kızların ortak havuza yaptıkları katkıdan mahrum kalırlar. Kızlar evlenmeye niyetlendiklerinde, hanenin kolektif esenliğine verdikleri öncelik, evden ayrılmanın kendilerine sağlayacağını keşfettikleri çıkarlarla sarsılır. Bu sebeple, evliliğe geçiş süreci, ne zaman kiminle evlenecekleri ve yanlarında ne kadar eşya götürebilecekleri konusunda yaşayacakları güçlüklerle doludur. Berik de, Türkiye'deki dokuma atölyelerinde çalışan genç kadınların babalarının, kızlarının yetişkinliğe adım atmalarını geciktirme eğiliminde olduklarını, çünkü eve getirdikleri gelirden mahrum kalmak istemediklerini saptamıştır (1989, s. 12). Kooperatifin kızlar ile babalar arasındaki ilişki üzerindeki etkilerinin bir göstergesi de, 1982'de kooperatifin kurulmasından sonra kız çocuklar arasında evlilik yaşının yükselmiş olmasıdır. 1980'lerden önce, kız çocukları için ortalama evlilik yaşı 18'di; 2001'e gelindiğinde 24'e çıkmıştı. Yirmili yaşlarına giren pek çok genç kız evlenip ilişkilerini resmîleştirmek için sabırsızlandığından,

bir yanda itaat etmeleri ve evlilik izni vermesini beklemeleri gereken babaları ile diğer yanda kendilerini evden kaçmaya ikna etmeye çalışan sabırsız erkek arkadaşları arasında kalırlar. Köylüler, kızlarına evlilik izni vermeye yanaşmayan babaların onları istismar ettiğini düşünmektedirler, çünkü aile kızın emeği olmadan kendini idame ettirebiliyorsa, çocuğun yetişkinliğe giden bu adımı atmasına engel olmak haksızlıktır. Kızını, kendisine hem statü hem gelir kazandıracak yetişkinlikten mahrum bırakan baba, kızının kaybından kazançlı çıkar. Köylüler nezdinde bu ahlaksız bir davranıştır. Ancak, ailelerinin dara düşmesini umursamadan evden kaçan kızların yaptıkları da onlara göre ahlaksızlıktır. Bu nedenle, kız çocuğun ne zaman ve hangi koşullar altında evlenip evden ayrılacağı konusunda hassas bir denge mevcuttur.

İslam, Ahlak ve Sosyal Eleştiri

Ahlaki sorunlar İslamla ilgili kültürel anlayışlar çerçevesinde değerlendirilir; Örselli'de ve genel olarak Türkiye'de bu çerçeve, gündelik hayata şekil verir. İslam, bu dünyadaki düzen duygusunu ve öteki dünyayı tasavvur etmenin yolunu yaratır (Delaney, 1991). Müslüman toplumları inceleyenlerin sıklıkla vurguladığı gibi, İslam, hukuk, kozmoloji, maneviyat, bireysel ve kolektif dinî pratikler, beden, zaman, mekân (Bringa, 1995; Delaney, 1991; Beller-Hann ve Hann, 2001) gibi seküler toplumda birbirinden ayrılan yaşam alanlarını birleştirecek kadar güçlü bir kapsayıcılığa sahiptir. Ayrıca İslam, ahlaklı eylem için kültürel bir çerçeve sağlar; bu, hayata geçirilme olasılıkları bakımından politik bir çerçeve de olabilir (Göle, 1996, s. 20; Scott, 1985, s. 135; White, 2002). Yani, doğru davranışla ilgili ahlaki savlar, bireysel ve kolektif eylemi yönlendirmede kullanılabilir. Köylülerin anladığı biçimiyle İslam ahlakı, toplumsal dayanışmanın ve diğerkâmlığın zeminini oluşturan çağdaş bir manevi pratiğin parçasıdır. Köylüler her gün dindar olmaya, akrabalarının, komşularının ve arkadaşlarının dertlerine duyarlı olmaya çalışırlar. Bunu da, her gün namaz kılarak, hayırlarla zenginliği paylaştırarak (ayrıca bkz. Benthall, 1999, s. 30; Hart, 2007b; Scott, 1985, s. 172; Loeffler, 1988, s. 15), Aşure gibi özel ayları kutlayarak, kurban keserek, oruç tutarak, Hacca giderek

gerçekleştirirler (ayrıca bkz. Delaney, 1990). Birbirlerini sürekli kontrol eder, romantik ilişkilerin çığırından çıkmasını engellemek üzere gençlerin yapıp ettiklerini takip ederler (Hart, 2007a). Normalde sosyal baskıyı, eleştirel jestler, gözlemler ve yorumlar aracılığıyla uygularlar. Fakat kriz zamanlarında daha fazla müdahele edebilir, fiziksel veya veya ruhsal bir sıkıntı yaşayanlara yardım edebilirler.

İslamî kültürel pratikler köyde cemaatin yaratılmasında temel bir rol oynuyor; fakat aynı anda işleyen iki sosyal program mevcut. Biri, Batılı, feminist idealler ve ekonomik kalkınma yaklaşımı üzerine kurulu halı kooperatifi; diğeriyse İslam ahlakı, cemaat dayanışmasını yaratma çabaları ve grup esenliğiyle ilgili kaygılar. İslamın çok önemli bir yeri olmakla birlikte, para ekonomisinin baskıları, köylüleri kooperatife katılmakla kısmen dahil oldukları tüketim dünyasına itiyor. Köylüler, kapitalist ekonomi içerisinde çalışmak zorunda olduklarından dem vuruyorlar. “Parasız bir hayat yok,” veya “para yok, ekmek yok” gibi ifadeleri, bu bilinci yansıtıyor. Her iki ifade de, hayatta kalmak için para kazanmak zorunda olunduğuna işaret ediyor. Köylüler kapitalist kalkınmanın ve yerel ekonomideki dönüşümün etkilerini görüyor, sık sık bunun, bireyler ve haneler arasında ekonomik ve sosyal farklılıklar yaratarak cemaat ahlakı üzerinde doğurduğu olumsuz etkileri tenkit ediyorlar. Paranın hısımlık ilişkilerine de sızdığını, insanların birbirlerine hırs, kin ve garezle yaklaştıklarını iddia ediyorlar. Ekonomik kalkınmanın teşvik ettiği ve olanaklı kıldığı maddî nimetlere yönelik ilgi, İslam ahlakının ve cemaatçiliğin, hem dizginsiz tüketime ve mal mülke duyulan bireysel heveslere hem de bireysel ve bencil olarak görülen cinsel ve duygusal tatmin isteğine gem vurmasını bekleyen pek çok köylüyü rahatsız ediyor.

Bütün bu gündelik pratikler aracılığıyla, köy, hem güvenli ve teskin edici, hem de herkesin davranışlarıyla ilgilenen komşuların, arkadaşların veya düşmanların eleştirel gözlemlerine açık bir ahlaki mekân haline gelmektedir. Köylüler, davranışların yanı sıra, ekonomik alışverişleri, armağan değiş tokuşlarını, çalışmayı da dikkate alır ve hatırlarlar. Ritüel alışverişlerde, hangi türde ve ne miktarda armağan verildiğine, insanların çalışmaya katılımlarındaki gönüllülük düzeylerine, açgözlülüğü ve bencilliği gidermek üzere yapılan faaliyetlerde ne kadar çalıştıklarına bakarlar.

Düğünler, bu ekonomik ve sosyal emek alışverişleriyle ilgili hassasiyetin en yüksek olduğu zamanlardır, çünkü o zaman her şey alenî ve şeffaftır. Köyün kadınları, gelinin çeyizini titizlikle inceler, eşyaların miktarını ve kalitesini ölçerler. Çeyizin maddî değerini hesaplar, buna göre ebeveynlerin cömert mi yoksa cimri mi olduklarına karar verirler. Kabarık bir çeyiz söz konusuysa, ebeveynlerin fazla cömert olduklarına veya kızlarını şımarttıklarına kanaat getirilir. Çeyiz çok mütevazıysa, ebeveynlerin yoksulluğundan veya cimriliğinden açıkça dem vurulur. Her iki durumda da, çoğu gelin mahçup olur ve kendini aşağılanmış hisseder. Bu hesaplar, gözlemler, hane içinde yaşananlar hakkında dönen dedikodular ve her ailenin dokumacılıktan ve diğer işlerden kazandığı gelirin herkesçe bilinmesi, insanlara istismarcı, bencil ve açgözlü sıfatlarının atfedilmesinde belirleyici olur.

Evlilik

Daha önce belirttiğim gibi, Örselli, rakip ve çelişkili gelişmelerin aynı anda yaşandığı bir yer. Kooperatif, köylülerin Yuntdağ'da kalmasını ve hayatlarını idame ettirmelerini sağlarken, tüketimle daha yoğun bir ilişkiye girmelerine de sebep oldu. Bu arada, toplumsal eşitsizlikleri aşmak için İslamî pratiklere ve ahlaki kaygılara yoğunlaşan pek çokları, bu yeni rahat hayatın zevklerinden rahatsızlık duymaya başladı. Evlilik, pek çok sorunun kesişme noktası olduğundan, bu açıdan bilhassa hassas bir dönemdir: Bireysel tatmin ve aşk arzusu ile tüketimin gözle görülür varlık kazandığı bir olaydır evlilik. Gelin açısından, ailesinden gelen başka baskılar da söz konusudur: Aileye olan bağlılığını, evden ayrılacağı için duyduğu üzüntüyü ifade etmesi ve itaatkârlığını daha fazla belli etmesi beklenir. Gençler için evlilik hayatlarının dönüm noktasıdır. İslamî kültürel pratikler yoluyla ahlaklı davranmaları beklenen birer yetişkin olurlar. Ayrıca evlilikle birlikte, köylülerin tabiriyle kendi yuvalarını kurmaları için onlara mal mülk verilir. Dolayısıyla evlilik, köydeki iki potansiyel çatışma noktasını bir araya getirir: Bireysellik ifadeleri ile kolektivite baskılarını.

Kooperatif, hane içindeki akrabalık ilişkilerini de etkilemiş, hem kadının gücü ve failliği konusundaki algıların, hem de flört ve evlilik ilişkilerinde ekonomik gelişmenin rolünün değişmesine yol açmıştır. Kız çocuklarının

yaşadıkları tecrübeler, kırsal hayattaki ataerkil düzenin, gençlik arzularıyla ve artan ekonomik güçle nasıl sarsılmaya başladığını göstermektedir. Ancak, cemaatçilik ve İslam ahlakı, dizginlenmeyen bireysel davranışları kontrol etmede hâlâ etkilidir. Çünkü cemaat bireysel davranışı yargılar ve etkilemeye çalışır. Bu sosyal baskı, cinsel ve mahrem arzularını veya tüketimle ilgili bireysel arzularını hayata geçirmeye çalışan genç kadınları dizginlemektedir.

Romantik aşk gibi, arzuyla ve tüketimle ilgili duyguların kişisel ifadesi gibi, bireysellik düzeyi hayli yüksek olan deneyimler, genişletilmiş hısımlık ağlarından kopmaya ve ekonomik değişime dayanır; bu tarz deneyimler köyde tehlikeli bulunur. Bir kız çocuğunun çeyizini toplarken ve nihayetinde insanlara gösterirken sergilediği tamahkârlığa kuşkuyla bakılırken, evden kaçması cüratkârlığının, itaatsizliğinin ve bencilliğinin mutlak göstergesi olarak görülür. Kızlar, evlenmek için babalarının onayını almadan evden kaçarak eş olabilirler, ama çeyizlerini alamazlar (Ilcan, 1994, s. 281). Dolayısıyla, kızların tüketici olarak davranarak evlilik için mal topladıkları veya ürettikleri, hayallerini ve arzularını bağladıkları bu zulanın (Appadurai, 1996, s. 5) mülkiyetini ele geçirmeleri, itaat etmelerine bağlıdır. Böylece, evliliğin ahlaki ekonomisi dahilinde, ebeveynler çeyizi bir baskı unsuru olarak kullanabilirler. Zekâtın kime verileceği kararında olduğu gibi, çeyiz de doğru davranışı teşvik etmek için kullanılan bir armağandır.

Gelinin çeyizine kavuşması ebeveynleri nezdinde doğru davranmasına bağlıyken, nişanlısının ebeveynleri de, normalde nişanda ve düğünde verilen altını ödül olarak kullanabilirler. Tipik olarak, damadın ailesi geline yaklaşık 1000 dolar değerinde on parça altın verir (ayrıca bkz. Delaney, 1991, s. 120). Gelin kaçmışsa, onu kaçmaya ikna eden kendi oğulları bile olsa, aile bu armağanı vermez. Köyde kimse, Kırgızistan (Kleinbach, Albezova ve Aitieva, 2005) ve Kazakistan'da (Werner 2004) olduğu gibi, paradan tasarruf etmek için oğullarını kız kaçırmaya veya bir kızı kaçmaya ikna etmeye teşvik edeceklerini söylemedi. Örselli'de, geline gereken armağanları verecek gücü olmayan ailelere karşı hiçbir sosyal yaptırım uygulanmıyor. Ama gelin ve damat, kaçtıkları takdirde kaybedecekleri para miktarını hesaba katıyorlar; bu da, kaçmanın bütün sonuçlarını tarttıklarını gösteriyor. Erkeğin ailesi geline altın takamıyorsa, çiftlerden

birini evlenme iznini beklemeye teşvik edecek bir sebep kalmamış oluyor. Çiftler, kaçmanın sadece sosyal değil ekonomik dezavantajlarını da hesap ediyorlar; ebeveynler de armağanlar ve lütuflar yoluyla gençleri ahlaklı davranmaya sevk etmeye çalışıyorlar. Bu durumda, köylülerin, ahlaklı davranmak konusunda yapılan hesapları ve paraya dayanan ödülleri rahatsız edici bulmasına şaşmamak gerekiyor.

Evden Kaçma

Evden kaçma olgusunu konu alan metinlere "direniş romantizmi" damgasını vurur (Abu-Lughod, 1990). Evden kaçmak, ataerkil iktidara meydan okumanın göstergesi, kadınların güçlenmesinin kanıtı (Ahearn, 2001; Yan, 2003), fail olmanın ve özgür iradenin ifadesi (Bates, 1974; Stirling, 1966, s. 193), veya kendi eşini bağımsız olarak seçen gençlerin inisiyatifi ele almaları (Beller-Hann ve Hann, 2001, s. 137; Delaney, 1991, s. 178; Kudat, 1974) olarak sunulur. Bireylerin genişletilmiş hısımlık ağlarından bağımsızlaşıp kendi arzularına dayanan seçimler yaptıkları bir olgu olarak, modernliğin işareti addedilir (Giddens, 1990, s. 121). Kaçarak evlenmek, ekonomik alışverişlerin atlanması anlamına gelir (Bates, 1974, s. 277; Kudat, 1974, s. 291), cinsel ve sosyal deneyler (Bringa, 1995, s. 125) veya tecavüz (Kudat, 1974, s. 291) söz konusu olabilir, babanın kızını "verme"ye yanaşmamasına karşı bir tepkidir (Rebhun, 1999, s. 152), veya bir aşk ilişkisinin sonucudur (Stirling ve İncirlioğlu, 1996, s. 67; Marsden, 2007). Araştırmacılar, romantik bir bakışla, kaçmayı bir bağımsızlık ve özgür irade beyanı gibi görseler de, köylüler, tam da aynı sebeplerle bu eylemin ahlaksız ve itibarı zedeleyici olduğunu düşünürler (Ilcan, 1994, s. 280). Buna rağmen kaçmak, evlilik pratiklerinde yeni bir olgu değildir.

Kaçarak evlenmek yeni bir olgu olmasa da, her kuşağın bu olguya bakışı değişiktir. Nasıl, ne zaman ve ne şekilde evlendikleri konusunda seksen dört kadınla görüştüm. Hikâyeler, 1940'lardan 2004'e kadar uzanıyordu ve görücü usulü evlenenler, aşk evliliğiyle görücü usulünün karışımı olan aşk evlilikleri yapanlar (Hart, 2007a), evden kaçan veya kaçırılan kadınlar vardı. Ilcan'ın bir Batı Anadolu köyü üzerine araştırmasında saptadığı gibi (1994, s. 280), ben de, daha yaşlı kuşaktan kadınların görücü usulüyle

evlenmemek için kaçmış olduklarını gördüm. Kaçma kararlarını, Bates'in Orta Anadolu'daki Yörük erkekleri için söylediği gibi (1974, s. 276), sevdikleri biriyle evlenme kararı olarak tarif etmiyorlardı. Onlar daha ziyade telaşa kapıldıkları için kaçmışlardı. Yaşlı kadınlar, babalarının kendilerini istemedikleri biriyle evlenmeye zorlamasının yanlış olduğunu söylüyorlardı. Hem bu nedenle, hem de aşksız evliliklerin ve geçmişte yaşanan kaçma olaylarının olumsuz sonuçlarından ötürü, ebeveynler otoritelerini kullanıp çocuklarını görücü usulüyle evlendirmeye çalışmaktan vazgeçmişlerdi.

Bugün genç kızların daha az baskıya maruz kaldığı ve daha fazla seçim hakkına sahip olduğu görülüyor; yine de, kendi evliliklerini müzakere etme veya evlilik ritüelinin adımlarını başlatma konusunda özgür değiller. Tipik biçimde, süreç şöyle işliyor: Gençlerin duygusal ve romantik ilişkiler kurmaları mümkün ama bunun gizli tutulması, bakışma ve mektuplaşmadan öteye gitmemesi gerekiyor. Sonunda evlenmek istediklerine karar verirlerse, damat ve ebeveynleri gelinin anne babasını ziyaret ediyor. Gelinin babası izin verirse, evlenme müzakereleri ve ritüel adımlar hayata geçiriliyor. O noktadan itibaren süreç, görücü usulü evliliğe benziyor (Delaney, 1991, s. 118-23), gerçi eski kuşaklara göre bu süreç hem daha karmaşık törenler içeriyor hem de daha masraflı hale gelmiş durumda. Gelinin babası izin vermezse, çiftin yapacak bir şeyi kalmıyor ve bazen kaçma seçeneğini düşünmeye başlıyorlar. Görüştüğüm kadınların anlatımlarından, bazı gençlerin bu müzakerelerle hiç uğraşmayıp doğrudan kaçtıkları anlaşılıyordu, bazılarıysa önlerindeki seçenekleri titizlikle tartıyor ve gelinin ailesi izin verene kadar kimi zaman yıllarca beklemeye razı oluyordu.

Kaçan çiftler tipik olarak köyde kalıyorlar. Kaçıp ilelebet köyü terk etmiyorlar. Bu nedenle, aileler de kaçtıktan sonra gerçekleşen evlilik ritüellerine dahil oluyor. Sonuçta, kaçan çiftler de aşağı yukarı aynı ritüel süreçlerinden geçiyorlar ama gelinin ailesi bunlara katılmıyor. Fiilî kaçma ise, çiftin köyü terk edip şehre gittiği ve orada resmî bir nikâhla evlendiği durumlarda yaşanıyor. Kurallara uygun biçimde evlenen çiftlerden farklı olarak, onlar kaçtıkları için bu süreci tek başlarına, akrabaları olmadan yaşıyorlar. Köye, resmen evlenmiş olarak dönüyorlar. Köylüler resmî nikâhı hiçbir zaman "gerçek" bir evlilik olarak görmüyorlar, özellikle de ilk evliliklerini yapan bir çift söz konusuysa. Bu sebeple, hukuken evli

olsalar da, çiftin köyde yapılan düğün ritüelini gerçekleştirmesi gerekiyor. Kaçan çiftler için bu ritüel, normalden daha kısa bir düğün ve imam nikâhından oluşuyor. Normalde düğün üç gün sürer ve kına gecesi, gelini görme, ailesinden ayrıldığı için yas ve dans etkinliklerini kapsar. Bir çift kaçtığında, düğün bir gecedir ve damadın ailesi ile arkadaşlarının dans ettiği eğlenceden ibarettir. Gelin, bu düğünlerde çekilmiş fotoğraflardan gördüğüm kadarıyla, normal bir düğündeki gelinden çok daha bedbin ve bedbaht görünür.[2] Kaçmış olduğu için genelde ayıplanır. Sosyal, duygusal ve ekonomik açıdan mağdur olur. Başka genç kızlar bana fotoğrafları açıklarken, gelinin hiç altını olmadığını, kimsenin gelinliğine para takmadığını anlattılar. Gelinin bu şekilde cezalandırılmasına karşılık, damada hiçbir yaptırımda bulunulmaz. İncelediğim bütün kaçma vakalarında, erkeğin ailesi, evliliğe hazır olmamalarına ve ayrı bir ev açacak imkânları olmamasına rağmen gelini kabul etmişti. Genelde bir gelin, dayanıp döşenmiş, yeni bir ev olmadan evlenmez. Erkek çocukların gelini kaçmaya ikna etme gücü, babaların kızlarını evlenmeye zorlama gücünden daha fazladır. Gençliklerinde kaçmış olan yaşlı kadınlar, bunu kendilerine ait bir karar gibi anlatıyor, evlendikleri erkeğin etkisi altında kalmadıklarını ima ediyorlardı. Sanki kocaları, babası tarafından istemediği bir adamla evlenmeye zorlandığı için kaçmak isteyen bir genç kızla evlenmek için hazır bekliyordu. Babaların otoritesinin zayıfladığı doğru, ama bu, bütün erkeklerin gücünün azaldığı anlamına gelmiyor. Genç erkekler, özellikle romantik bir ilişkinin söz konusu olduğu hararetli bir ortamda, çiftlerin romantik aşk ideolojileri ve pratikleriyle tanışmamış oldukları durumlara kıyasla daha fazla etkiye sahipler.

Kaçma olayları yaşansa da, genç kızların anlatımlarından gerçekte olup bitenler net bir şekilde anlaşılamayabiliyor. Bazı genç kızlar açık açık kaçtıklarını söylüyorlar, bazılarıysa itibarını kurtarmak için kaçırıldığını

---

2 Evlilik, doğduğu evden ayrılan gelin için duygusal açıdan sancılı bir süreçtir; gelin uzun uzun gözyaşı dökerek acısını ifade eder. Evli kadınlar gelin ağlarken seyretmeye gelir, çoğunlukla kendileri de ağlarlar. Bazen ayrılığın acısı o kadar derin olur ki gelin güçsüz düşüp bayılır. Genç kadınlar evliliği hayatlarının en zor günü olarak tarif ederler.

iddia ediyor (Werner 2004). Eylemde bulunduklarını, eylemde bulunmaya zorlandıklarını veya iradeleri hilafına kendilerine karşı bir eylem yapıldığını iddia edecekleri bir anlatı seçme konusundaki baskılar göz önüne alındığında, failliklerinin tartışmalı olduğu açıktır. Ancak, burada ele aldığım vakalarda, ne eylemde bulunma kabiliyeti ne de kendini etkin biçimde kontrol etme becerisi kadınların psikolojik stresten veya suçluluk duygusundan kurtulmasını sağlıyordu. Köylüler için, asıl ahlaki sorun kadınların failliği değildi. Eylemde bulunma özgürlüğü veya Mahmood'un dediği gibi faillik fikri, "direniş romantizmi"ne benzer biçimde, ilerici bir politik eylem mefhumunu gerektirir (2005, s. 14). Kaçma olgusunu konu alan metinlerde, özgür iradeli bağımsızlık, kadınların kendi gelecekleriyle ilgili kararları kendi iradeleriyle ve bireysel biçimde verdikleri, postyapısalcı feminist düşüncenin ürünü olarak yorumlanabilir. Örselli köylüleri kadınların erkeklere eşit politik güç ve otorite kazanmaları gerektiğine fikrine aşina değildirler; kızlarını kooperatife üye yapmamaları da bunun göstergesidir. Kadınları özgürleştirmeyi hedefleyen bir dokuma kooperatifinde çalışsalar da, "kadınların özgür olmadığının" altını çizerler. Mahmood'un Mısır'da kadınların camilere alınması için başlatılan hareket hakkında dediği gibi "postyapısalcı feminist kuramın normatif politik öznesi genelde hâlâ özgürleştirici bir öznedir—failliği, itaat ve bozgunculuk karşıtlığı temelinde inşa edilen bir özne" (Mahmood, 2005, s. 14). Failliğe dair bu postyapısalcı feminist yorumu fiilî bir direniş yerine koyduğumuzda, köylülerin etik ve ahlaklı davranış konusunda hüküm verirken başvurdukları, eleştirel ve politik anlamı olan bakış açısını göremeyiz—verdiğim örneklerde bu bakış açısı ortaya konmaktadır.

Ataerkil otorite ile İslam ahlakı arasında ayrım yapmak önemli. Pek çok araştırmacı, aralarında hiçbir ayrım yokmuş gibi, ataerkil otoriteye itaat ile İslam ahlakının işlevini birleştirir (Beller-Hann ve Hann, 2001; Delaney, 1991). Köylüler, baba otoritesi ve ona itaat etme gereği ile babanın istismar potansiyeli taşıdığı için ahlaksız olan eylemleri ve bunlara karşı çıkma gereği arasında ayrım yaparlar. Babalara itaat edilmesi gerektiğini ve edildiğini, cemaatin de her koşulda bunu destekleyeceğini varsaymaktansa, kimin bencil, bireyci ve ahlaksız davrandığına bakarak hüküm veriyorlar. Aşağıda anlattığım etnografik vakalardaki kız çocuklar, sorunlarını ne

eyleme geçerek ne kendilerini kısıtlayarak, ne itaat ederek ne karşı çıkarak çözebilmiş olsalar da, gözlemciler durumu İslam ahlakı anlayışları çerçevesinde yargılamışlardır—buna göre, zayıf durumda olanın içine düştüğü kötü koşullar, grubun esenliği açısından önemlidir. Bu, köylülerin, iyi bir Müslüman olmanın her zaman itaatkâr bir kız olmak anlamına gelmediğini düşündüklerini gösteriyor. Ama aynı zamanda, köylülerin eylemi tarttığını, istismar gibi yanlış davranışları ahlaksız bulduklarını ve eleştirdiklerini de gösteriyor. Bütün bireylerin doğru davranışı seçme kabiliyeti göstermesi beklenir, bu nedenle hane içerisinde zayıf konumda olmak yanlış eylemi meşrulaştırmaz. Başka deyişle, kız çocukları da eylemlerinin sorumluluğunu üstlenmelidirler.

Şebnem'in Hikâyesi

Ocak 2004'te, soğuk bir günde, Sultan'ın kapısını çaldım. Kapının üzerindeki işlemeli panelden içeri baktığımda ev karanlık görünüyordu. Geri gidip bacaya baktım, duman tütmüyordu. Sabah, işçileri toplamak için gelen kamyonun kornasını duyunca, 44 yaşındaki, beş çocuk annesi bu kadının işe gittiğini anladım. Daha önce üç kuruş gündelik almak için hiç tarlada çalışmak zorunda kalmamıştı, çünkü evde halı dokuyan üç kızı vardı. Onunla konuşamadığım için üzüldüm, gerçi kızının, tam da ailenin dara düştüğü bir zamanda evden kaçışı hakkında sorular sorduğum için kendimi suçlu hissediyordum. Sultan'ın üç kızı artık evlenmiş olduğundan, evden dokuma tezgâhının inip kalkan tokmağının sesi gelmiyordu. Sultan'ın kapısından dönerken, en küçük kızının, üç yüz metre kadar ileride oturduğu aklıma geldi. Onun evinin bacasından duman tütüyordu. Eve gittiğimde, sıcak bir odada oturmuş, henüz kırkı çıkmamış bebeğiyle ilgileniyordu.

Şebnem, nişanlıyken kaçmıştı. Çifti, Şebnem'in anne babası tanıştırmıştı ama sonradan aralarında romantik bir ilişki gelişmiş, evlenmeyi beklerken de giderek umutsuzluğa kapılmaya başlamışlardı. Şebnem'in ebeveynleri, ablası evlenmek üzere olduğu için beklemesini istiyorlardı. Ailenin bir sürü masrafı olacaktı, bu yüzden Şebnem'in evde kalıp halı dokuyarak para kazanmasına ihtiyaçları vardı. Üstelik, Şebnem'i evlendirmek için yine para biriktirmeleri gerekecekti. Bu da, Şebnem'in dediği

kadarıyla, en az iki yıl demekti. Şebnem, erkek arkadaşıyla kendisinin, iki aile de yoksul olduğundan anne babalarından mal mülk alamayacaklarını bildiklerini söyledi. Bu durum, Şebnem'in babasının iznini alma konusundaki motivasyonlarını azaltıyordu. Kucağımda düğününde çekilmiş fotoğrafların olduğu albümle kanapede otururken, Şebnem bana şöyle dedi: "Kaçmaya razı olmasam hiç evlenemezdim." Erkek arkadaşının kendisini kaçırmadığını, bunun kendi seçimi olduğunu söylemek istiyordu. Olayı şöyle anlattı: "Bir gün eve geldi, konuştuk ve karar verdik." Şebnem evinden ayrılıp erkek arkadaşının evine gitti, sonra birlikte Manisa'ya gittiler. Albümde, Şebnem'in bir yatakta otururken, erkek arkadaşının yatağa uzanmış, baştan çıkarıcı ve küstah bir edayla objektife bakarken çekilmiş fotoğrafları vardı. İkisinin de saçları ıslaktı, bu da fotoğrafların cinsel ilişkiden ve abdest aldıktan sonra çekilmiş olduğunu gösteriyordu. On ay sonra, Şebnem evden kaçışının sosyal sonuçlarıyla yüzleşti. Kendi ailesi de, köylüler de kaçtığı için onu kınadılar. Bencil davrandığını, ailesinin geçimini umursamadığını düşünüyorlardı.

Şebnem'in ablasının bir ay içinde evlenecek olması, evden kaçmanın utancına tuz biber ekliyordu. Çocukların yaş sırasına göre evlenmeleri gereği bir yana, kız kardeşlerin düğün hazırlıklarına da yardım etmeleri gerekir. Annesinin omuzlarına ne kadar ağır bir iş yüklendiğini düşündüm ve Şebnem'in duygusal açıdan zor geçen evlilik törenlerinde ablasına veda edemeyecek durumda oluşunu... Kaçtıktan sonra, tüm köy onunla ilişiği kesmişti, Şebnem tecrit edilmişti. Son bayram tatilinde, kocasıyla birlikte, barışmak için ailesini ziyarete gittiler. Affedildiklerine dair somut bir işaret görmeyi umuyorlardı—yani, Şebnem'in çeyizini. Şebnem'in anne babası onunla görüşmeyi kabul etti, ama ne çeyizini verdiler, ne de doğum yaptığında yanına gittiler.[3] Bu, köydeki herkese (ne de olsa kimse bu tür ayrıntıları kaçırmıyordu), Şebnem'e ne kadar kızgın olduklarını

3 Ağır bir hastalıktan, ya da doğum gibi önemli olaylardan sonra köyün bütün kadınları anneyi ziyaret eder, çoğu bebeğin kırkı çıkana kadar anneyle kalır. Şebnem'in annesinin de doğumdan sonra kızının yanında kalması beklenirdi. Yeni doğum yapmış genç bir kadın için annesi tarafından terk edilmek psikolojik açıdan çok ağır bir cezadır.

gösterdi. Şebnem'den sonra, Şebnem'in düğününü kaçırdığı ablasına gittim. "Şebnem anne babasına gitmekten korkuyor, çünkü kayınvalidesinden korkuyor," dedi. Ablası bana ısrarla, Şebnem'i anne babasının değil, kayınvalidesinin kontrol ettiğini anlatıyordu. 2000-2001'de, araştırmam üzerinde çalışırken, Şebnem'in hiçbir şeyden korkmayan bir hali olduğunu görmüştüm. Akıllı ve cesurdu, durup durup şakalar patlatırdı ve çok oyuncu bir kızdı. Oysa şimdi, ezilmiş olduğu her halinden belliydi. Omuzları çökmüş halde, mırıldanarak hikâyesini anlatıyordu. Ablasıyla arka arkaya çay içip sohbet ederken, kayınvalidesinin ne yapabileceğini anlamadığımı söyledim. Kız kendini tutamadı: "Aynen! Ben de onu diyorum! Ne yapabilir ki?" Şebnem'in ablası, Şebnem'in biraz da kendini cezalandırdığına inanıyordu. Sonradan, Şebnem'in durumunu evinde kaldığım ailenin annesiyle tartışırken, gençlerin, ebeveynlerinin iznini alarak evlenmeleri gerektiğini savunmak için Şebnem'in yaşadıklarını örnek gösterdi. "Şebnem'in halini görüyorsun," dedi, "hiçbir şeyi yok!" Şebnem'in ablasıysa, sanki bu sohbeti sezmiş gibi, kendi evliliğinin ne kadar iyi gittiğini söylemişti: "Bana bak, istediğim yere gidip geliyorum, annemi görebiliyorum, rahatım. Şebnem öyle değil."

Şebnem'in hikâyesi, genç bir kadının, ısrarcı ve sabırsız bir erkeğin baskısına nasıl maruz kalabileceğini gösteriyor. Şebnem, hikâyesini anlatırken kaçmanın kendi kararı olduğunu vurgulamıştı. Bu açık itaatsizlik eylemi, ailesinin içinde bulunduğu ekonomik sıkıntıyla birleşince, onu büsbütün bencil durumuna düşürmüştü. Cemaat, evden kaçışını sabırsızlığının ve ailesinin durumunu umursamamasının sonucu olarak yorumlamıştı. Kaçmanın, meşru ekonomik cezalarla sonuçlandığını söylüyorlardı. Ailesinin korumasından ve yardımından mahrum kalan Şebnem, yeni evinde büyük zorluklar çekiyordu. Evinde çok az eşya vardı. Vaktiyle bana gösterdiği çeyizinde yer alan eşyaların hiçbiri ona verilmemişti: Nakışlar, havlular, başörtüleri... Daha da önemlisi, köyde tecrit edilmenin çöküntüsünü yaşıyordu. İtibarını zedeleyen, üstelik durumunu da iyileştirmeyen, cüretkâr bir işe giriştiğini biliyordu. Genç kızların çoğunun, kaçmanın yol açabileceği sorunları dikkate aldıklarını biliyordum. Bir sonraki hikâye, köylülerin, kontrollü eylemi ahlaklı olarak gördüklerini ve bazı durumlarda (farazî olsa da) kaçmanın daha iyi olacağını savunabildiklerini gösteriyor.

Yıldız'ın Hikâyesi

Yıldız'la 1998'de arkadaş oldum; yirmi bir yaşında, bekâr bir kızdı. Bir gün köye bakan kayalarda otururken, bana, âşık olduğu için arabesk müziği sevdiğini söyledi (bkz. Stokes, 1989). Bütün kalbi ve ruhuyla Hakim'i sevdiğini anlattı. On yıldan uzun zamandır ilişkileri vardı. Evlenmek istediklerini açıklamışlardı ama Yıldız'ın babası bunun imkânsız olduğunu, çünkü önce abisi Mevlut'un evlenmesi gerektiğini söylemişti. Mevlut yirmi sekiz yaşlarındaydı ve hiç evlenmemişti. Evde önünü iliklemeden giydiği gömleği, uzun saçları, tıraşsız yüzüyle, sürekli burnundan soluyarak geziyordu. Kırılan umutlar, karşılıksız aşk, kentleşmenin yol açtığı acılar gibi arabesk temaların öne çıktığı 1970'lerin Türk filmlerindeki kabadayılar gibiydi. Abi-kardeş, sanki daha çok filmlerde rastlanan dramlar yaşıyorlardı. Kız aşkın "kurbanı"ydı, Mevlut de "kötü adam"ı oynuyordu. Bir kızı sevmiş, kız onunla alay edip başkasıyla evlenmişti. Bütün aşk ilişkilerine potansiyel trajedi olarak bakan Yıldız, Mevlut'un bir daha asla sevemeyeceğini iddia ediyordu. Başka genç kızlarsa, evli olmayan her kıza potansiyel eşi olarak baktığını söylüyorlardı. Bariz çaresizliğine gülüyorlardı. Kimse onunla evlenmezdi, reddedilmişti ve yaşı geçiyordu.

Ailenin geliri dokumacılıktan geliyordu. Yıldız'ın babası ve büyük abisi bahçeyle ilgileniyor, hayvanlara bakıyor, avlanıyor, balık tutuyor, ara sıra inşaat işi yapıyorlardı. Ufak tefek, sessiz bir kadın olan ve erkekler etrafta olduğunda daha bir çekingenleşen annesi, evle ilgileniyordu. Yıldız ve küçük kız kardeşi, her gün birlikte halı dokuyorlardı. Ayda ortalama bir büyük halı dokuyorlardı. Yüksek kaliteli bu halılar iyi satılıyordu. Yıldız'ın evlenme planlarının, bu geliri ciddi ölçüde azaltacağı açıktı.

Şubat 2000'de araştırmama başlamak üzere köye gittiğimde, Yıldız'ın "hastalığından" söz ediliyordu. Yılbaşından sonra, Hakim'in ailesi Yıldız'ı istemeye geldikten sonra başlamıştı. Dediklerine göre, Yıldız'ın babası, Mevlut'un bekâr olmasını gerekçe göstererek evliliğe izin vermemiş. Bu mazeret pek de ikna edici değildi, çünkü Yıldız'ın en büyük ablası (Mevlut'tan küçük olmasına rağmen) birkaç yıl önce evlenmişti. Bu olaydan sonra Yıldız hastalanmıştı. Orta yaşlı ve yaşlı kadınlar, Yıldız'ın hastalığını ağır ve korkunç olarak tarif ediyorlardı. Onlarla birlikte otururken Yıldız olup bitenleri hatırlamadığını söyledi, ama aşırı heyecanlı bir biçimde, gördüğü

hayalleri de anlattı: "Korkunç, tuhaf şeyler görüyordum!" diyordu. Kurban bayramının sonunda büyükannesinin öleceğini görmüştü. Kadın gerçekten de ölmüştü. Araştırmamın ilk haftasında, Yıldız'ın büyükannesinin cenazesine odaklanmıştım. Bana bu kehanetten bahsettikleri toplantıda, odadaki kadınların ondan korktukları anlaşılıyordu. Onu ürkütücü buldukları, ona biraz deli gözüyle baktıkları açıktı. Kadınlardan biri, Yıldız'ın on sekiz gün boyunca uyumadığını anlattı. Kendini pencereden aşağı atmasın diye kadınlar geceleri nöbet tutuyorlardı. Yanında kaldığım kadın, ağzını ve burnunu örten siyah bir örtü bağladığını, bazen tek gözü dışında her yerini kapattığını anlattı. Ayakta duramıyordu, sonraları konuşmamaya başladı. Bazen, volta atıp durmadan konuştuğunu, kendini öldüreceğini söylediğini, "Ramazandan sonra biri ölecek!" diye bağırdığını anlattılar. Hakim'in gelip onu kurtarmasını istiyordu.

Bu korkunç hastalığı duyunca, tedavisi için ne yaptıklarını merak ettim. Anne babası onu doktora ve hocaya götürmüştü. Deniz suyuyla yıkanacak, muska takacak ve okunmuş su içecekti. Bir gün, Yıldız bana okunmuş gül suyu şişesini gösterdi, bunu yüzüne sürüyordu. Kokusu onu biraz olsun rahatlatır gibiydi. Doktorlar çok etkili ve pahalı ilaçlar vermişlerdi. Yıldız'ın iki hafta akıl hastanesinde yattığını öğrendim. 2000 yılı baharında, hastalığı hâlâ devam ediyordu. Bir gün, evli olan büyük ablasını görmeye gitmiştim, Yıldız kıpırdamadan kanapede yatıyordu. Gelip bizimle birlikte yemek yemesi için epey dil dökmek zorunda kaldık. Yıldız hep zayıftı ama hastalık onu büsbütün eritmişti. Sırtını sıvazladığımda, omuzlarının bir deri bir kemik kaldığını fark ettim. İmalı bir şekilde "halı dokuyamadığını" söyledi. Yemekten sonra, bize sırtını verip tekrar uzanırken, boynundaki muska ve nazar boncuğu sallandı. Ablası fısıltıyla bir dua okudu, "ya sabır" dercesine elleriyle yüzünü ovuşturarak sırtı dönük kız kardeşine baktı.

Yıldız'ın hastalığı ilerledikçe, köydekiler sebepleri hakkında fikir yürütmeye başladılar. Bir iddiaya göre, evinin önündeki bir kayanın altına kötü bir muska konmuştu. Köylüler bana bazı kötü niyetli hocaların zararlı muskalar yazdığını söylediler. Muskayı okuduğunu iddia eden orta yaşlı bir kadın, muskanın amacının, başkasıyla evlensin diye Hakim'i Yıldız'dan soğutmak olduğunu söylüyordu. Kadının söylediklerinden kuşkulanan

Yıldız'ın ailesi, yan komşuları olan Sultan'ın ailesiyle ilişkilerini kesti, çünkü ailede evlilik çağına gelmiş halı dokuyan üç kız vardı. Başka bir toplantıda, biri muskayı Yıldız'ın babasının yazdırdığını, çünkü Yıldız'ın evlilik planının suya düşmesinden en çok onun çıkarı olduğunu söyledi. Pragmatik köylüler, Yıldız'ın babasının, halılardan gelen geliri kaybetmemek için evliliğini engellediğini öne sürüyorlardı. Başka bir iddia da, Yıldız'ın beslenmesiyle ilgiliydi. Bazı kadınlar Yıldız'ın kötü beslendiğini, bunun da babasının suçu olduğunu söylüyordu. Bu iddiaya göre Yıldız'ın meyve ve sebze yemeye ihtiyacı vardı, ama babası çok cimri olduğu için bunları almıyordu. Bu ithamlarda, Yıldız'ın babasının, çocuklarının iyiliğinden çok para kazanmayı ve biriktirmeyi düşündüğüne işaret ediliyordu. Babanın davranışları ahlak dışıydı çünkü insanlardan çok parayı önemsiyordu.

Sonbaharda bir gün aileyi ziyarete gittim; anne ve büyük abla yeni doğan bebekle oturuyordu; biz konuşurken Yıldız yalpalayarak içeri girdi, kapı gıcırdamıştı. Kızın bakışları ifadesiz, vücudu kaskatıydı; aramıza, yere uzandı. Sanki yanımızda değilmiş, başını dizlerimize yaslamamış, gözleri kapalı bizi dinlemiyormuş gibi, durumu hakkında konuştuk. Babası da gelip bizimle oturdu. Bana Yıldız için ne yapmaları gerektiğini sordu. Yıldız, yüzünü kapatan koluyla ağzını örttü. Tek gözünü açıp dinlemeye koyuldu, tuhaf görünüyordu. Bir an durdum ve Yıldız orada değilmiş gibi veya "nesnel" bir gözlemciymişim gibi davranmamaya karar verdim. Babasına cevap vermek yerine, Yıldız'a son zamanlarda Hakim'le konuştu mu diye sordum. Açıkta bıraktığı tek gözünün kenarından gülümsediğini anladım, kolunun arasından "Hayır" diye mırıldandı. Köye ne zaman döneceğini sordum (çalışmaya gitmişti), bilmediğini söyledi. Hakim'in cep telefonu var mı diye sordum, olmadığını söyledi. Bunun üzerine, annesinde kendisine ulaşabileceği bir numara olabileceğini söyledim. Babasının bunu gayet normal bir öneri gibi karşılamasına çok şaşırdım. Bunu söylemeden önce tereddüt etmiştim ama aynı zamanda bunu doğrudan söyleyebilecek tek kişinin ben olduğumu da biliyordum—her ne kadar pek çokları kendi aralarında bunu konuşsa da.

Anne babasının beni dinlediğini görünce cesaretim arttı ve doktorların Yıldız'ın sorununu çözmede pek yardımları olmayacağını söyledim. Kuvvet ilacı yazan bir hekim edasıyla, Yıldız'ın gün aşırı Hakim'le konuşması ge-

rektiğini söyledim. Zayıf vücuduna bakıp ekledim: "Ayrıca meyve yemesi gerekiyor." Ertesi gün Manisa'ya gidip ona meyve alacağımı söyledim. Babası Yıldız'a hangi meyveden istediğini sordu; muz ve çilek istiyordu. Muz ve çilek bölgedeki en pahalı iki meyvedir. Kolayca kırılabilecek veya ezilebilecek herhangi bir eşya gibi, Manisa'dan, kalabalık minibüsün içinde köye taşınmaları zordur. Birkaç dakika sonra Yıldız elimi tuttu, güldü ve ayağa kalktı. Sanırım ilk kez biri doğrudan ve açıkça ne istediğini soruyordu. Bunca zaman bastırdığı, kontrol altında tuttuğu failliği kendini göstermişti.

Ertesi gün şehirden döndükten sonra, içinde hafiften ezilmiş vaziyetteki muzların olduğu kesekâğıdını Yıldız'a götürdüm. Çok sevindi. İki tanesini afiyetle yeyiverdi. O gün babasıyla birlikte bir hocaya gittiklerini söyledi. Kendini çok daha iyi hissettiğini, halı dokuduğunu ve gündüz hiç uyumadığını anlattı. Hoca ona yeni bir muska yazmıştı. Şimdi boynunda üç muska olmuştu. Hoca ayrıca okunmuş küp şeker ve gülsuyu vermişti. Gülsuyuyla günde birkaç defa yüzünü silecek, şekerleri de yiyecekti. Ona hayatta en çok istediği şeyin ne olduğunu sordum. "Bilmiyorum" dedi. "Biliyorsun" dedim. O zaman güldü ve "Evlenmek" dedi. Hakim'le konuşup konuşmadığını sordum. O evde yokken aramış, abisi selamını iletmiş. Tekrar aramasını umuyordu.

Birkaç ay sonra, Yıldız'ın babası evliliğin ilk adımı olarak söz kesilmesine izin verdi. Hakim'in annesi ve babası söz için Yıldız'a epey büyük bir altın yüzük taktılar. Yüzüğün boyutu, gelinleri olarak ona yatırım yapmak istediklerini gösteriyordu. Yıldız, evlilik süreci başladığı için bir süre mutlu oldu ama tam olarak iyileşmedi. Aylar geçtikçe, yeniden ağır bir depresyona girdi ve günün büyük kısmını uyuyarak veya hiçbir şey yapmadan geçirmeye başladı. Bir gün bana, içinde korkunç bir sıkıntı olduğunu söyledi, buna "hastalık" diyordu. Onu içinden söküp atmak istercesine göğsünü kavradı.

Evlenmenin zorluklarından biri de, birçok adımı olmasıdır; her adımda çiftin gelinin babasından izin alması gerekir. Evliliklerin hepsinde dikkatimi çeken bir şey vardı, bu törenlerin tarihi hiçbir zaman belli değildi. Yıldız'ın durumu da farklı değildi, ama belirsizlik derecesi daha da fazlaydı. Ocak ayı ortalarında bir çarşamba günüydü ve Yıldız ertesi

gün resmî nikâh için Manisa'ya gidip gitmeyeceğini bile bilmiyordu. O akşamüzeri, Yıldız umutsuzluk içinde nakış işine gömülmüşken, bana "bizim" nasıl evlendiğimizi sordu. "Kim 'evlenelim' diyor?" Kadınla erkeğin birlikte karar verdiklerini, düğünü planlayıp ailelerini çağırmak için davetiye gönderdiklerini anlattım. Bunun müthiş olduğunu söyledi ve ekledi: "Bizde çok zor." Pencerenin altındaki mindere oturdu ve yine umutsuz bir ifadeyle, nakışına yoğunlaşmaya çalıştı. Kendini "yaşlı ve yorgun" hissettiğini söyledi. Akşam, yanlarında kaldığım ailenin babası Muhittin'le eve yürürken Yıldız'la karşılaştım. Manisa'ya gidip gitmeyeceğini hâlâ bilmediğini söyledi.

Akşam yemeğinden sonra Muhittin kahveye gidince, karısına Yıldız'ın evlenip evlenmeyeceğini hâlâ bilmediğini anlattım. "Yıldız gece nasıl uyuyacak, ertesi gün Manisa'ya gidip gitmeyeceğini öğrenmek için birileri kendisine bir şey söylesin diye sabahı edecek." dedim. Birbirimizin yüzüne baktık ve aynı anda: "Babası yüzünden," dedik. "Karısı ne bir şey diyor ne de bir şey yapıyor, ondan korkuyor!" dedi. "Sanki aynı yatakta uyumuyorlar mı? Bir kadınla erkek aynı yatağı paylaşıyorsa her şeyi paylaşmalıdır! Benim öyle kocam olsa boğmuştum!" Bu sözlere beden dili de eşlik ediyor, kadın görünmez bir kocanın boğazını sıkıyordu. "Muhittin'in senden korkmasına şaşmamalı." diye şaka yaptım. Sonunda, istemeye istemeye, "Bu şartlar altında kaçmak daha iyi." dedi. Onca bekleyişe ve belirsizliğe rağmen, Yıldız ile Hakim ertesi gün evlendiler. İki hafta sonra köy düğünü yapıldı.

Sonuç

Köylülerin, kaçma veya kaçmama kararını hayata geçiren gençlere yönelik tutumları, İslam ahlakının sosyal adalet değerlerine, babaların hane halkı üzerindeki sınırsız otoriteleri karşısında öncelik verilmesini istediklerini gösteriyor. Bir yandan, babalarının otoritesine meydan okuyup kaçan çocukları her durumda desteklemiyorlar. Öte yandan, yeterince çalışmayan ve ailenin asıl gelirini kazanmayı çocuklarına bırakan aileleri sert biçimde eleştiriyorlar. Anne babalarının ve kardeşlerinin esenliğini düşünmeyip bencilce davranan çocukları da kınıyorlar. Köylüler, bu tutumlar hakkında

tartışarak, yanlış olduğunu düşündükleri davranışları değerlendiriyor ve akrabaların birbirlerini nasıl kullandığını görüyorlar. Bu, İslam ahlakına, uymayan ataerkil otoritenin, sadece fail olmaya çalışan ve evlilikle ilgili kararlarını hayata geçiren gençler tarafından değil (Yan, 2006), sosyal adalete öncelik veren cemaat tarafından da eleştirildiğini ve itirazla karşılandığını gösteriyor. Dolayısıyla, kaçmak her durumda yanlış değil, ama ahlaksızca ve bencilce davranmak her durumda yanlış görülüyor.

Etnografi yazınına dayanarak, kaçma eyleminin hem gelin hem de damat cephesinde açık bir itaatsizlik ve ihlal olduğu varsayılabilir (Stirling, 1966, s. 192-4; Bates, 1974, s. 272; Ilcan, 1994, s. 280). Oysa Örselli'deki anne babalar, kaçmayı meşru bir seçenek olarak savunmasalar da, hanenin politikasına daha mesafeli olan dışardan gözlemciler kaçmayı her koşulda kınamıyorlar (Marsden, 2007, s. 100). Yanlarında kaldığım ailenin annesi kızı kaçmasın diye "gece gündüz" dua ettiğini söylemişti. Ama bazı durumlarda kaçmayı en iyi seçenek olarak görüyordu. Sözlerinden, bireysel koşulların dikkate alınması gerektiğini düşündüğü anlaşılıyordu. Yargılamanın ölçütü, bencilce, hırslarına kapılarak, bireysel biçimde davranan ve hane halkının ortak geçim ihtiyacını umursamayanları kınamaktı. Dolayısıyla, ahlaklı davranış katı kurallarla değil, tikel durumlara uygulanan esnek bir sistemle belirleniyordu.

Anlattığım ilk hikâyede, Şebnem kararını verip kaçmış, böylece ailesini zor maddî koşullarla karşı karşıya bırakmıştı. Köydeki kadınlar sabırlı ve itaatkâr olmasını bekliyorlardı. İkinci hikâyede ise, Yıldız'a babasının açgözlülüğünün kurbanı olarak bakılıyordu. Bu nedenle, köydeki kadınlar, intihar etmeye kalktığında ona destek olmuş ve bakmışlardı. Ahlaklı davrandığı için Yıldız'ı destekleyebilirlerdi. Evlilikle ilgili bireysel arzularını bir kenara bırakmış, ailesinin iyiliği için kendinden ödün verip çalışmış, ama sabırlı ve itaatkâr olmaya çalıştığı halde babası evlenmesine izin vermeyince sınırları zorlanmıştı.

Bu etnografik kanıt, İslamın kategorik biçimde erkek otoritesini ve hâkimiyetini pekiştirdiği ve savunduğu görüşüyle çelişmektedir—etnografik yazında kırsal yöreler hakkında böyle bir tablo çizilir (Delaney, 1991; Ilcan, 1994; Stirling, 1966). Gelgelelim, İslam ahlakının bu yerel biçimi, hanenin zayıf üyelerini kategorik biçimde koruyor da değildir.

Cemaat, babaların da kızların da, herkesin esenliğini düşündüklerinde ahlaklı davrandıkları, sadece kendi ihtiyaçlarını düşündüklerinde ahlaksız davrandıkları görüşündedir. Yıldız'ın babasının, kızının evliliğine engel olurken hane halkının bütününün esenliğini düşünmüş olduğu söylenebilir, ama kendisinin eve parasal katkıda bulunmak için hiçbir şey yapmaması bu iddiayı tartışmalı hale getirmektedir. Tüm cemaatin paylaştığı bu yargılar, kaçma gibi sosyal olguları kesin karşıtlıklar çerçevesinde okumayı imkâsızlaştırır; bu tür karşıtlıklar, cemaatin, bir eylemin gerçekleştiği bağlamı bütün yönleriyle değerlendirmediğini düşündürür. Oysa köylülerin her iki hikâyede de olayın tüm boyutlarını dikkate aldıklarını ve ilke olarak "yanlış" eylemlerin bazıları için en iyi seçenek olabileceği ihtimaline açık kapı bıraktıklarını gördüm.

Bir yanda İslam ahlakının, diğer yanda yeni gelişen tüketim toplumunun birbirine karşıt baskıları, kendi ihtiyaçlarını ve arzularını tatmin etmek isteyen aile üyelerini birbirine düşürmektedir. Dünyanın dört bir yanındaki binlerce küçük cemaat gibi, Örselli de ekonomik kalkınma ve sosyal değişim süreçlerinden geçmektedir. Ancak, köyde, İslam ahlakı ve cemaat olma duygusu, babaların (gelir için) kızlarını sömürmesine yol açan sınırsız otoritelerini ve kızların ailelerinin esenliğini düşünmeden (mal mülk ve arzularının tatmini için) talepte bulunmalarını engellemek üzere devreye girer. Bu hikâyeler, Müslüman erkeklerin Müslüman kadınlar üzerindeki sınırsız ve baskıcı ataerkil otoritesini yansıtan popüler basın haberleriyle çarpıcı bir tezat oluşturmaktadır. Araştırmamda, sadece metne dayalı bir dinsel pratik değil aynı zamanda kültürel bir pratik olarak İslamın, erkeklerin kadınlar üzerindeki kontrolünü meşrulaştıran bir araç olmaktan ziyade, köylülere ahlaki bir çerçeve sağladığını; ekonomik kalkınmanın etkilerinin ve cemaat üyeleri arasında yol açtığı eşitsizliklerin bu çerçeveden çözüldüğünü gördüm. Köylüler yeni ekonominin aksaklıklarından, paranın herkesi değiştirdiğinden söz ediyorlar, ama cemaate ve hısımlık ilişkilerine tehdit olarak algıladıkları sosyal değişimle savaşmalarına yarayan bir ideolojiye de sahipler.

Başka coğrafyalardaki kırsal bölgeleri konu alan etnografi çalışmalarıyla yapılan karşılaştırmada, Collier'nin (1997) ve Yan'ın (2003) örneklediği vakaların bilhassa çarpıcı olduğu görülecektir, çünkü bu iki etnografın be-

timledikleri sosyal ve ekonomik dönüşümlerin çoğu, burada anlattıklarıma paraleldir. Kaçma olgusunu bu çalışmalar çerçevesinde düşündüğümde, bireycilikle ve para ekonomisiyle baş etmede İslam ahlakının açık bir fark yarattığını gördüm. İslama kozmolojik, ekonomik, sosyal ve ahlaki bir çerçeve olarak inanan köylüler, sömürünün ve ahlak dışı davranışın söz konusu olduğuna hükmettikleri durumlarda devreye giriyorlardı (Cook, 2003). Ancak, iki hikâyenin de gösterdiği gibi, fedakârlığa hazır olan kişiler destek görüyorlardı ama bunun için kendilerinden muazzam derecede ödün vermeleri gerekiyordu.

ALTINCI BÖLÜM

Batı Anadolu'dan Göç Edenler Arasında Modernist Arzular*

"Biz geziyoruz, onlar çalışacak"

1950'lerden itibaren, Anadolu köylerinden milyonlarca insan Avrupa'ya ve Türkiye'nin kent merkezlerine göç etti. Göçmenler, akrabalık ilişkilerini, yerel kimliklerini, etnik ve dinsel kimliklerine bağlı miras ve köken mefhumlarını korurlar; bazılarıysa etnik ve dinsel özgürlük talep eden diaspora hareketlerine katılır (Mandel, 2008) veya ülke içinde yerinden edilmiş kişiler (Ayata ve Yükseker, 2005; Middle East Report, 1996) olurlar. Dolayısıyla, Anadolu köylüleri, Türkiye ve Batı Avrupa kentlerinde derin dönüşümler yaratan, kendi içinde çeşitlilik gösteren bir nüfustur. Türkiye'de büyük kentlere göçe dair kırsal yaklaşımları ve toplumsal cinsiyete dayalı stratejileri konu alan bu makale, Batı Avrupa'daki Türkiyeli göçmenlerin deneyimlerine de ışık tutmaktadır; çünkü kırsal yaşam, Türk ulusal muhalliyesindeki sınıf ve statüyle ilgili kodlar çerçevesinde, ideolojik olarak kavranmaktadır (Ewing, 2008; Navaro-Yashin, 2002). Ayrıca, köy, Ewing'in Almanya için öne sürdüğü gibi (2008), Batı Avrupa'nın kültürel ilerleme anlayışlarında sembolik bir role sahiptir. Yani, gerek ülke içindeki gerekse yurtdışındaki Türkiyeli elitler arasında, Türkiye'nin devlet politikasında, yurttaşlık ve göçle ilgili devlet düzeyindeki uluslararası hukuk ve

---

* "Modernist Desires among Recent Migrants in Western Turkey" başlığıyla *Nordic Journal of Migration Research*'te yayımlanacak bir makale temel alınmıştır.

politikalarda, kültürel ilerleme ve kadın hakları konularındaki iyi niyetli liberal görüşlerde (Mandel, 2008), zaman zaman akademik çalışmalara da sızan popüler bir algı mevcuttur: Türkiye köylerinin, kültürel açıdan geri kalmış, az gelişmiş ve ücra olduğu algısıdır bu. Bu önyargılar, Türkiye devletinin altyapı, eğitim ve sağlık hizmetleri konusundaki ilgisizliğine rağmen Anadolu kırsalını ekonomik açıdan kalkındırmaya çalışan köylüler üzerinde ağır bir etki yaratır. Göç etmelerine rağmen akrabalık ve hemşehrilik ilişkileri aracılığıyla sosyal bağlarını koruyanlar arasında, kırsal kökenli olmak hem bir dayanışma hem de bir utanç kaynağıdır. Bu kişilik ve kimlik performansları (kırsal, göçmen, muhacir), etnografların ayrıntılı biçimde ortaya koydukları gibi (DiCarlo, 2006; Ewing, 2008; Mandel, 2008; White, 2002), kişiler arası ilişkiler aracılığıyla, dinle, yurtiçinde ve dışında prestij göstergesi olan tüketim örüntüleriyle idare edilir. Çoğu Türkiyeli göçmen Avrupa'da onlarca yıldır yaşamaktadır, çocukları orada doğmuştur, ülkeye iyi uyum sağlamış, dilini iyi öğrenmiş ve iyi eğitim almışlardır; buna rağmen bazıları eşlerini hemşehrilik bağları aracılığıyla seçerler (DiCarlo, 2006). "Zincirleme göç" yoluyla Avrupa'ya yeni göçmenlerin gitmesi, bu evlilik örüntüleri sayesinde devam edecek gibi görünmektedir; dolayısıyla, Türk göçmen nüfusu, köylerden gelen veya köylerle canlı bağları olan insanlarla sürekli yenilenmektedir (Timmerman, 2006).

2008'de Örselli'ye gittiğimde, göç eden kişilerin ve ailelerin sayısının daha önce köyün tarihinde görülmemiş sayılara ulaştığını gördüm. Türkiye'nin kentlerine ve yurtdışına göç eden milyonlarca insanla karşılaştırıldığında, Yuntdağ bölgesinden gelen köylülerin deneyimi daha farklıdır: Onlar kitleler halinde göç etmemişlerdir. Örselli köyündeki 90 hane içinde, sadece bir aile 1970'te Fransa'ya göç etmiştir. İlginç bir biçimde, bu ailenin bir kolu yirmi yıl sonra Türkiye'ye dönmüş, eski köylerine en yakın kent olan Manisa'ya yerleşmiştir. 2000-2001'de araştırmamı yürütürken, Fransa'dayken köyünden kuzeniyle evlenmiş olan otuzlarındaki bir kadın, Manisa'da veya Fransa'da yaşayacaklarından daha iyi bir hayata kavuşmak için köye döndüklerini anlatmıştı. Çünkü kocası işini kaybetmişti ve köyde, kira ve vergi dertleri olmadan yaşayabilecekleri bir aile evleri vardı. Kent hayatının ekonomik zorlukları düşünüldüğünde,

köye dönmeleri anlaşılır görünüyordu. Ama bu aile bir istisnaydı. Diğerlerinin de dönmemesinin sebeplerinden biri, köyde, 1982'de kurulan, DOBAG (Doğal Boya Araşıtrma ve Geliştirme Projesi) üyesi bir kadın halı dokuma kooperatifinin bulunmasıydı. Projeyi, Türkiye köylülerinin ekonomik kalkınmasına yardımcı olmak ve sürdürülebilir bir kırsal hayat sağlayarak Avrupa'ya göçü engellemek üzere Alman devletinden fon alan Alman kimyager Harald Böhmer kurmuştu. Son dönemlere kadar proje, hanelerin gelirini yükseltmiş ve kadın dokumacıları bir ölçüde güçlendirmişti. Ancak, 2003'ten sonra kooperatif gerilemeye başlamıştı. Bunun tek sebebi, yöneticinin vefat etmesi sonucu oluşan boşluk değildi; kooperatifin yol açtığı sosyoekonomik farklılıkların yarattığı hayal kırıklığı ve devletin ihmal ettiği kırsal bölgelerde verilen yaşam mücadelesi sonucunda, köylüler göçü düşünmeye başlamışlardı. Sonuç olarak, çoğu köyden ayrılmaya karar vermişti. 2008'de, bu yeni gelişme üzerine kafa yormaya başladım ve köylülerin göçmenleri iki kategoriye ayırdıklarını gördüm: Civar kentlerdeki erkeklerle evlenen kadınlar ve çocuk sahibi olan genç aileler.

Köyle İlgili Sorun: İdeoloji

Türkiye'deki popüler temsillerde göçmenler hem büyüleyici hem de korkutucudurlar; çünkü bedenlerinde, kentlilerin ya arkalarında bıraktıklarına inandıkları (Ewing, 2008) ya da sınıf farklılıklarına bağlı olarak hiç yaşamadıkları bir dünyayı taşırlar. Giydikleri, yiyip içtikleri ve alışkanlıkları, her hareketleri, bakış açısı ve değerler farklılığına işaret eden bir kırsal yaşamı cisimleştirir (Erman, 1998, s. 155; Göle, 1996; Shankland, 1999, s. 134; Stokes, 1997). Erman'ın belirttiği gibi, "gecekondu halkı, sadece baskıcı bir sosyal çevrenin değil, aynı zamanda geri kafalı, kaba, cahil ve eğitimsiz bir kırsal toplumun sembolüdür" (1998, s. 158). İstanbullu elit bir aileye mensup bir arkadaşım, "Köylüler acayip" demişti. Kitleler halinde kente gelen köylüler yüzünden kendini tehdit altında ve bunalmış hissediyordu; pek çokları, bu insanların İstanbul'u "koca bir köye" çevirdiğini söylüyordu. Farklı etnik kökene sahip insanlara gösterilene benzer bu tepki, Türkiye'yle sınırlı değildir; birbirinden çok farklı insan gruplarını

kapsadığı ve yönlendirdiği düşünülen bir kimlik anlayışının karakteristik sonucudur (Mandel, 2008; Yiftachel, 1998). Pigg'in Nepal için söylediği gibi, evrenselleştirici ekonomik kalkınma politikalarıyla tanımlanan coğrafî kompozisyonlar, sosyal kategorizasyon, ilerleme ve modernlik ideolojileri yaratır (Pigg, 1992, s. 492). Kişilikle ilgili sosyal kategorileri coğrafyayla ilişkilendiren bu yaklaşımlar, kırsal kökenlileri "geri kafalı" ve "görgüsüz" olarak yaftalar. Günümüzde Türkiye kentlerinde, kır kökenli veya farklı etnisiteye mensup oldukları belli olan insanlara yönelik tavırlara, hâlâ büyülenme ile korku karışımı duygular damgasını vurmaktadır.

Örselli köylüleri, göçmen olsunlar veya olmasınlar, kırsal kökenli insanlar olarak statülerinin bilincindedirler ve geçmişlerinin "gelenekle" özdeşleştirdikleri unsurlarını ya kasten unutarak ya da yok ettiklerini iddia ederek, hem söylem düzeyinde hem de maddî olarak hayatlarından "geleneğin" izlerini çıkarmaktadırlar. 1923'te yeni bir ulus-devlet olarak, devletin modernleşme, Batılılaşma ve sekülerleşme programı doğrultusunda kurulmuş olan Türkiye'de, geçmişi atlama, yaygın bir uygulamadır (Özyürek, 2006a; Zürcher, 2005) ve Osmanlı geçmişinden kopuşu getirmiştir. Bu sebeple, bellek kaybı ve hafıza temaları, Türkiye üzerine etnografi çalışmalarının merkezinde yer almıştır; bunlar, eski dünyayı hor gören ve yok eden modern ve ilerici bir dünya yaratacak bir Cumhuriyeti kurma yönündeki zihinsel çabayı açıklamaktadır (Neyzi, 2002; Özyürek, 2006b; Pfaff, 1963; Yavuz, 1999). Örselli'deki köylüler, ilginç ve kültürel açıdan otantik olmalarını bekleyen turistler, halı tüccarları, gazeteciler ve araştırmacılarla karşılaştıklarında, bu sosyal farklılık kategorileriyle kuşatılırlar (Işık, 2007). Kendilerinin reddettiği bir şeyi sahiplenmeleri beklentisinin baskısı yüzünden, üretimlerine devam edebilmek ve yerli, geleneksel tasarımlı halılarını satabilmek için, bir yandan da kültürel mirası benimsemektedirler. "Diriltilen gelenek" olarak pazarlanan halılarını dokurken ve satarken, modern gelişmişlikten bariz biçimde mahrum olmalarının ağırlığını hissederler, çünkü gelirlerini bu "geleneksel" ürünlerden devşirmektedirler. Ziyaretçilerin, köyü "geleneksel" Anadolu hayatının örneği olarak görme beklentilerini, (köylülerin dokumacılığı ticarîleştirerek elde edebildikleri) uydu anteni veya cep telefonu gibi modern cihazların varlığından duydukları hayal kırıklığını gizlememeleri de bu duruma tuz

biber eker. Köyü terk etmeye neden ve nasıl karar verdiklerine bakmak, köylü kimliği ile yeni tanışılan kentli kimliğini bağdaştırmadaki zorluklara da ışık tutacaktır.

Kır kökenli Türkiyelilerin "geleneksel" ve/veya "geri kafalı" olarak kurgulanması, Doğulu ve Müslüman niteliklerinin sınıf kimliğini daha da sorunsallaştırdığı Avrupa ülkeleri başta olmak üzere, göç edilen ülkelere de yansır (Ewing, 2008; Mandel, 2008). Avrupa'daki Türkiyeliler bile bu önyargıları paylaşırlar. Timmerman'ın belirttiği gibi, pek çok Türk göçmeni Türkiye'de yetişmiş Türk eşler aramaktadır çünkü onların Batı Avrupa toplumu ve kültürüyle bozulmamış, daha "otantik" Türkler olduğunu düşünürler (2008, s. 134). Türkiyeli göçmenler daha otantik olduklarını hayal ettikleri Anadolululuları fetişleştirirken, Avrupalılar da—Ewing'in belirttiği gibi—Türk köylerini ataerkil baskının ve kültürel geriliğin damgasını vurduğu yerler olarak tektipleştirirler; böylece Avrupa'nın, kadın özgürleşmesi ve kültürel gelişim programlarını meşrulaştıran ilerici modernliğiyle kavramsal bir karşıtlık oluştururlar (2008). Gerek sosyal ilerlemeyle ilgili ulusal tasarılarda, gerekse evrensel insan hakları standartlarıyla meşrulaştırılan Avrupa modernliğine (Ewing, 2008) veya kozmopolitliğe (Mandel, 2008) yönelik uluslararası vizyonlarda, kır kökenliler toplumsal muhafazakârlığın, dinsel gericiliğin ve kültürel otantikliğin timsalleridir.

Köyle İlgili Sorun: Maddî Koşullar

DOBAG projesini kuran Alman kimyager Harald Böhmer'in Yuntdağ'a ilk kez gittiği 1980'lerin başında bölge yoksuldu. Doksanlarında bir köylü şöyle diyordu: "Millet fakirdi, fakir!" Adam sözlerini vurgulamak için öne doğru uzanıp "Yakalarında bitler dolanırdı bitler!" diye bağırdı, "Bit nedir biliyorsun di mi?" Kadınlar doktora gidemedikleri için hastalıktan ölen bebeklerden bahsediyordu. Güneye giden tek bir toprak yol vardı, orayı da sık sık sel basıyordu; bölgede ne elektrik ne su vardı (ayrıca bkz. Glassie, 1993, s. 645). Türkiye'deki diğer bölgelerle kıyaslandığında, Yuntdağ'ın maddî durumu nispeten iyiydi ve etnik çatışmalar yoktu (Hemmasi and Prorok, 2002)—insanların köyü terk etmeye mecbur kalmamasının bir nedeni de buydu. Ancak, konuştuğum köylülerin hemen eklediği bir şey

vardı: Köyün küçük bir pazar ilçesi olan Bergama'ya bağlı olmasından memnun değillerdi. İlçe yönetimi köye yeterli hizmet götürmüyordu. Köylüler devletin kaynakları nasıl dağıttığını ve yerel yönetimlerin her bölgeye eşit hizmet götürmediğini biliyorlardı. Kooperatifi kurduktan sonra, yol ve elektrik hizmeti sunan Manisa'ya bağlanmak için dilekçe verdiler. Diğer altyapı projelerini imeceyle gerçekleştirdiler (Beller-Hann ve Hann, 2001; Delaney, 1991). Kooperatifin başkanı Cennet Deneri, Örselli köylülerinin "asabi" olduklarını söylemişti. Ona göre, köylerini değiştirmek için bu kadar çaba sarf etmelerinin sebebi de buydu. Çabaları sonucunda kooperatif dokumayla uğraşan ailelerin daha fazla gelir kazanmasını sağladı. Ayrıca, yol ve köprü yapıldıktan sonra çobanlar koyun, süt ve yün satarak para kazanmaya başladılar. Diğer gelir kaynakları, erkekler için peynir imalathanelerinde mevsimlik işçilik (bu, yılda birkaç ay köy dışına gitmelerini gerektiriyordu), kadınlar ve çocuklar içinse Manisa civarındaki sebze, tütün ve pamuk tarlalarında çalışmaktı.

Kısacası, 1980'den önce bölgedeki köylüler yalıtılmış durumdaydılar. Manisa ve İzmir gibi büyük kentlere yakın olmasına rağmen Yuntdağ devlet tarafından büyük ölçüde ihmal edilmişti. Orta yaşlı bir adam şöyle diyordu: "Devlet benim için hiçbir şey yapmadı!" Köylülere göre bunun sebebi, sularının az olması, büyük ve verimli topraklarının olmaması, paraları az olduğu için nüfuzlarının da az olmasıydı. Başka deyişle, köylülerin ifadesiyle devlet görevlileri de dahil olmak üzere köyü ziyaret edenler, "burada hiçbir şey yok" diyerek köyü hor görüyorlardı. Kentlilerin tepeden bakışlarına ve devletin ilgisizliğine karşı çıkmakla yetinmeyen köylüler, başka araştırmacıların da Sünni köylerinin karakteristik bir özelliği olarak kaydettiği gibi (Shankland, 1999; Sirman, 1990), devletin ilgisini çekmeye çalıştılar. 2000 yılında, tez araştırmam için çalışmaya başladığımda, köylüler para kazanmaya alışmışlardı. Dokumadan elde edilen gelir, tüketici ürünlerini almalarını, evlenecek çocuklarına dayalı döşeli ev vermelerini, yükseköğrenimlerini karşılamalarını ve hayat standartlarını yükseltmelerini sağlamıştı. 2003 yılından sonra, kooperatifin yöneticisi ölüp işletmede ekonomik sorunlar baş gösterince dokumacılar yavaş yavaş ilgilerini kaybetmeye başladılar. İlk zamanlarda köylüler dokumalarını satacak pazar bulabildikleri için şanslı olduklarını hissediyorlardı; ama

2000'lerden sonra kendilerini, sağlık ve emeklilik gibi haklar sunmayan ticarî bir işletmenin çalışanları olarak görmeye başladılar. Küçük ölçekli dokuma koopertafilerinde ve bağımsız dokumacılar arasında ekonomik kalkınmanın sonucu olarak yaşanan bu gelişmeler dünyanın başka bölgelerinde de gözlemlenmiştir (Colloredo-Mansfeld, 1999; Cohen, 1999; 1998; Ehlers, 2000).

Kendilerini birer çalışan olarak gören dokumacılar, dokuma işinin sağlık ve emeklilik sigortası sağlamadığını fark etmişlerdi; oysa fabrikada, kendi yaptıklarına denk gördükleri işleri yapan erkekler bu haklara sahip oluyorlardı. Kadınlar, ilginç bir biçimde, sigortayı bir yurttaşlık hakkı olarak kavrıyorlardı ama erkeklerle eşit statü için mücadele etmiyor veya ücretlerin ve imkânların artırılması yoluyla dokumacılık mesleğinin saygınlaştırılmasını talep etmiyorlardı. 2008'de görüştüğüm pek çok kadın, kadın eşlerin kocalarının sigorta hakkından faydalandığını bildiklerinden "onlar çalışsın, biz evde oturalım" diyordu. Gerçekten de bu, istedikleri haklara kavuşmaları için, hükümete dilekçe yazmak veya bir kadın emeği hareketi başlatmaktan daha kısa bir yoldu. İstedikleri haklara kavuşmak için fedakârlık yapmaya veya sabretmeye, yani İslamın kadınlık ideallerine uymaya yanaşmıyorlardı (Işık, 2008; Mahmood, 2001); hısımlık rollerinden kurtulmuş, toplumsal cinsiyete dayalı sosyal rollerden bağımsız tam yurttaşlar olmak gibi bir dertleri de yoktu (Arat, 1996). Genç kadınlar için, hem köy işlerinin hem de kentteki fabrikaların angaryasından kurtulmuş kentli bir ev kadını olma hayali, yeni bir ataerkil pazarlık (Kandiyoti, 1988), modernist bir kadının şaibeli özgürleşmesidir (Collier, 1997). Bu kadınlar, onlara alt sınıf damgası vuran kırsal angaryalarla özdeşleştirilmekten kurtulurlar; onları modernliğin çeperine iten, hanelerinin başat gelir kazananı yapan ve böylece onlara bakamıyor olmanın utancını taşıyan erkeklerle evli olan, düşük statüye, düşük eğitim seviyesine ve yoksulluğa mahkûm çocuklar yetiştiren kadınlar haline getiren bir sosyal konumdur bu. Kısacası göç, kadınları köyle ve köy işleriyle özdeşleşmekten kurtarır ve kent hayatının imkânlarından yararlanmalarını sağlarken, kendilerine bakmasını umdukları eşlere sahip olurlar. Kentte de iş bulmak zorunda olduklarını görünce, haliyle birçoğu hayal kırıklığına uğrar. Ama yeni tip bir insan (kentli ev kadını) olarak ücretli işe girmeyi, her ne kadar mecbur

oldukları için yapsalar da, zaman geçirme yolu olarak yansıtırlar, çünkü kentte aileye bakanın erkek olması beklenir.

Yuntdağ'daki köylüler, köylerine yakın olan, akrabalarıyla ilişkilerini sürdürebilecekleri kentlere göç etme eğilimindeler. Köydeki bir adam şöyle diyordu: "Bundan bir on beş sene öncesine kadar Manisa'yı bilmezdik. Sonra birkaç kişi gidip orada iş buldu. Manisa'da ne iş yapılır nasıl yaşanır öğrendik; o zaman herkes gitmeye başladı." Fakat kente göç edip yerleşirken, Türkiye'de kadın göçmenler üzerine bazı çalışmaların (Abadan-Unat, 1982; Erman, 1998; White, 2004) gecekondularda yaşayan göçmen nüfusun tabakalaşması konusunda işaret ettiğinden farklı bir orta sınıf hayat tarzı arıyorlar. Burada bahsettiğim insanlar, gecekondulara yerleşmiyorlar (Karpat, 1976; Şenyapılı, 1991) gerçi hem bu terimin, hem de yerleşim mekânlarının sorunsallaştırılması gerekiyor (Perouse, 2004). Bu insanlar, orta sınıf mahallelerinde ev kiralamaya veya satın almaya çalışıyorlar. Böyle bir kent hayatına kavuşmak için, ancak evlilikle elde edilebilecek bir sermaye gerekiyor. Hısımlık ağları, hem ciddi ve sürekli bir dayanışma, hem de kontrol ve tahakküm aracı olarak işlev görüyor (Delaney, 1991; Ilcan, 1994a). Köydeki aileler evlenecek çocuklarına iyi bir hayat kurmak için ellerinden geleni yapıyorlar, ama böylesi yatırımları bir daha yapmaları gerekeceğini düşünmüyorlar. Bu nedenle, evlenerek yuva kurmaları söz konusu olduğunda, çoğu genç kadın ve erkek köy hayatının angaryasından kurtulacakları konforlu bir kent hayatı kurmayı planlıyor. Başka deyişle, servetin kuşaklar arası aktarımını içeren geleneksel evlilik pratikleri, gençlerin köydeki ilişki ağlarından kopmadan statülerinin yükselmesini sağlıyor (Glazer, 1979; Hart, 2005). Bu geleneksel pratikler, statü ve tarzla ilgili modernist göstergeleri destekliyor ve pekiştiriyor; mal ve mülke dayanan bir modernlik performasını (Liechty, 2003; Schein, 1999) kent bağlamına taşıyor.

Göçün İki Biçimi

Yuntdağ'da son dönemde yaşanan göçleri ikiye ayıracağım: "Gelin gidenler" ve "göç edenler." 2008'de "köyden ayrılanlar"ın listesini oluştururken köylülerin bu iki kategoriyi farklı algıladıklarını gördüm. Kooperatifin

başkanı Cennet'le birlikte otuz iki kişinin ismini çıkarmıştık; yirmisi, eşleri ve çocuklarıyla göç etmiş, on ikisi başka köylerden erkeklerle evlenerek gelin gitmişti. Köylülerin göç tarzını kadınlık rolü üzerinden açıklamaları ilginçtir. Ben bunu, göç ve gurbet kavramlarıyla bağlantılı evlilik hakkındaki toplumsal cinsiyete dayalı kavrayışlarına bağlıyorum. Köylülerin bakış açısından, her evli kadın, tıpkı göçmenler gibi, gurbettedir (Delaney, 1991, s. 117). Gelin gidenler, evlenen bütün kadınlar gibi bir göç yolu izlerler, ama köydeki cemaat ve akrabalık ağlarından uzak düştükleri için onların yolu daha uzundur. Göç edenler ise, köyü aileleriyle birlikte terk etmişlerdir, ama köyde bir evleri olduğu için istedikleri zaman dönebilirler. Çalışmak için tek başlarına ayrılan bekâr erkekler ise, ne tam göç etmiş ne de yerleşmiş sayılırlar, çünkü henüz evlenmemişlerdir. Ancak eşleriyle birlikte kente yerleştikleri zaman göç ettikleri düşünülür. Gelgelelim, köydeki aileler oğullarının köyü terk ettiğini kabul etmezler. Erkek çocuklar, köydeki baba soylarıyla bağlarını korurlar, kızlarsa kocalarının soyuna geçer. Dolayısıyla, köylülerin "gelin gitmek" ile "göç etmek" arasına koydukları ayrım, kimin nereye ait olduğu ve köyle bağların sürüp sürmediği açısından önemlidir.

Gelin Gitti

2001-2008 arasında "gelin giden"lerden ikisi Menemen'e veya Menemen'e bağlı köylere, biri Savaştepe'ye, biri İzmir'e, diğer sekizi Manisa'ya gitmişti. Bu sayılar yüksek olmasa da, köyün de zaten 300 kadar nüfuslu küçük bir köy olduğu unutulmamalı. Gelin giden genç kadınların kocaları başka bir köyden, ilçe veya kenttendi. Bu da, ailelerinden ve arkadaşlarından yardım görecekleri köylerinde kalmış olsalar veya kendi köylerinden biriyle evlenip kente göçmüş olsalar sahip olacakları güvenceden mahrum kalmaları anlamına geliyor. İkinci durumda, çiftin arasında şu veya bu biçimde bir hısımlık bağı olur, her iki taraftan akrabalarla sürekli temas halinde olurlar, gelin yalnız kalmazdı. Evlenip göç eden genç kadınlar için, coğrafî uzaklık ve hısımlık ağlarından kopmak, yardım kanallarının azalması demektir. Dolayısıyla, yüksek beklentilerle girişilen bu cesur hamle kişisel acıyla sonuçlanır ve hemen çocukları olmazsa, bu tip evliliğin

boşanmayla sonuçlanması çok muhtemeldir. Erkeğin cephesinde, köyden bir kızla evlenmek kendisine kalıcı bir yerleşim sağlar, çünkü anne babası ev bulmasına yardım ederler. Köyde evlenmiş olsa, gelin başka bir köyden de gelse, damadın anne babası ona ev kuracaktır—sonradan kente göç etse bile. Yani, damadın ailesinin kente göç edip gelin giden bir geline ev kurması gerekmemektedir. Dolayısıyla, göç, hem gelin hem de damat açısından ilişki ağlarından kopmak anlamına gelir. Bu güvence kaybı düşünüldüğünde, pek çok gencin bu riskli adımı neden attığını merak etmemek imkânsız.

Naciye ile Hatice'nin hikâyeleri, köy hayatının dertlerinden bezip risklerine rağmen "gelin gitmeyi" göze alan genç kadınların koşullarına, yaklaşımlarına ve arzularına ışık tutuyor. Naciye ile Hatice'nin hayatları, ilginç biçimde iç içe geçmişti. Kentteki hayatlarını daha iyi kavrayabilmeniz için, 2000-2001'de tanık olduğum köy hayatlarına kısaca değineceğim. Naciye annesinin yanında yaşıyor, onunla birlikte evde halı dokuyordu. Geceleri mütemadiyen nakış işlerine gömülüyor, çeyizi için başörtüsü, çorap, havlu kenarlığı gibi şeyler hazırlıyordu. Hatice'nin hayatı da aynı minvaldeydi, annesiyle birlikte halı dokuyor ve boş kaldığı zamanlarda çeyiziyle uğraşıyordu. İlk önce Hatice, Maltaş'tan bir adamla evlendi. Hatice'nin teyzesi de Maltaş'tan bir adamla evliydi, böylece teyzesini ziyarete gittiğinde hem daha geniş bir potansiyel eş topluluğuna kendini gösterme hem de etrafa bakma fırsatı oluyordu. Birkaç yıl sonra Naciye, Hatice'yle arkadaşlığı sayesinde bir eş buldu. Naciye'nin dediğine göre, Hatice'nin kocasının kuzeni köylerine gitmiş ve evlenilecek kız var mı diye sormuştu. Bilhassa köylü bir kızla evlenmeyi istiyordu. Kadınlar da erkekler de, kendileriyle aynı sınıftan (yani, köylü veya köyle bağı olan), benzer statüden (yani, ikisi de ya hiç evlenmemiş ya da boşanmış), aynı yaş grubundan ve benzer eğitim seviyesine sahip (örneğin eğitimli bir kadın eğitimsiz bir erkekle evlenmezdi) biriyle evlenmek istiyorlardı. Naciye'nin kocası ziyaretlerine gittiğim sırada fabrikada çalıştığı için onunla konuşamadım, ama onun da çalışkan, iyi huylu, itaatkâr ve tecrübesiz (Timmerman, 2006) bir köy kızı aradığını varsayıyorum. Naciye şöyle anlattı: "[Kocam] Hatice'den telefonumu aldı ve telefonda konuştuk, ama o sıralarda köyde bir düğün olduğu için birbirimizi görme şansımız da oldu." Telefonda konuştuk-

tan ve uzaktan birbirlerini gördükten sonra, kocasının ailesi Naciye'nin ailesini ziyarete gitmişti. İki aile arasında, karşılıklı ziyaretler ve stratejik armağan alışverişlerinden sonra bir bağ kurulmuş ve çift arasında evlilikle sonuçlanan bir ilişki oluşmuştu.

Kuzenlerle evlenen, kayınvalideleri kardeş olan Hatice ile Naciye arasında böylece yeni bir bağ daha oluştu. Sadace hısım olmakla kalmıyorlardı, aynı köydendiler ve kentte de aynı mahallede oturuyorlardı. Sıkı arkadaştılar, kentte birlikte pazara gidiyorlardı. Yaz sonunda turşu fabrikasında işe girmeyi planladıklarını anlattılar. Kentte olmalarına rağmen, hayatları köyde yaşadıkları zamanlarda olduğu gbi sınırlanmıştı. Otobüs durağına yakın oturduklarına dikkat çekerek, köye giden otobüsler buradan kalktığı için o güzergâhı iyi bilmeleri gerektiğini ima ettim. Naciye şöyle dedi: "Oraya hiç tek başıma gitmedim. Gidemem. Kocam izin vermez. Hep yanımda başkasıyla gidiyorum, genelde Hatice'yle." Kadınlar, özellikle de genç gelinler, kocalarından izin almadan bir yere gidemez veya işe giremezler. Köyde kadınlar hareket özgürlüğüne sahiptirler, ama hiçbir genç kız tek başına köyden çıkıp köyün etrafındaki otlağa gidemez. Kentte, "yabancılarla" çevrili oldukları için kadınların hareket özgürlüğü daha kısıtlıdır (Ilcan, 1999). Ancak, Manisa'da her kadın evlerine ve mahallelerine kapanmamaktadır. Mesela, kocası ve oğluyla birlikte göç eden Hatice'nin annesini de görmek istiyordum ama Hatice, "her zamanki gezmeye gitti" dedi. Yetişkin çocukları olan yaşlı kadınlar, genç ve çocuksuz gelinlere kıyasla daha çok hareket özgürlüğüne sahiptirler; genç kadınların kocaları ve kayınvalideleri, Erman'ın da Türkiye kentlerindeki göçmenler için belirttiği gibi (1998), bir sonraki kuşağın yetiştirilmesini beklemektedir. Fakat Hatice ile Naciye, bu kısıtlanmış hayatı bile heyecan verici buluyorlardı. Naciye, kentte gezebilmenin, kent hayatının en büyüleyici yanı olduğunu söyledi.

Bu genç, çocuksuz gelinlerle otururken, köy hayatıyla kent hayatını kıyaslamalarını istedim. Manisa'da, halı dokumak zorunda olmadıkları için daha rahat olduklarını söylediler. Bu onları çok mutlu ediyor gibiydi. "Köyde iş çok, Manisa'da iş yok" diyorlardı. Kocalarının çalıştıklarını, kendilerinin evde oturduğunu ve köydekinden farklı olarak, kentte her şeyin olduğunu söylediler. Ayrıca, ikisinin de kocası sigortalıydı. Kent hayatı

hakkında en çok bahsettikleri şey, devletin sağladığı hizmetlere ulaşabilmek ve pazara gidebilmekti—yani, neo-liberal ekonominin nimetleri. Naciye halı dokumanın zor olduğunu, köydekilerin "alacağın para belli değil ve sigorta yok" diye şikâyet ettiğini anlattı. İkisi de, ailelerin, "halı dokumaktan kurtulmak istedikleri" için köyü terk ettiklerini söyledi. Sadece yaşlı kadınların köyde kalıp halı dokumaya devam edeceğini düşünüyorlardı. "Ama genç kadınların hepsi evlenip köyden ayrılır" diyorlardı. Başka deyişle, onların bakış açısından, kadınların para kazanmasını sağlayarak özgürleşmelerine yardımcı olma amacıyla kurulan (Anderson, 1998) halı dokuma kooperatifi kapanacaktı, çünkü genç kızların hiçbiri halı dokumak istemiyordu. Hatice ile Naciye, diğer genç kızların da dokumacılıkla bağlantılı köy angaryasından kurtulmak için evlenme yoluna gideceklerini düşünüyorlardı. Aslında köydeki çoğu kişi de aynı görüşü paylaşıyordu. Dokumacılığı, köy işlerini, herkesin dedikodu yaparak birbirinin işine karıştığı köy hayatını bunaltıcı buldukları açıktı. Hatice, köyde kadınları bekleyen sorumluluklar karşısında "bıçağı attım [halı düğümlerini kesmek için kullanılan bıçaktan söz ediyor] ve evlendim" diyordu.

Köyden ayrılıp evlenmeye ve kente göç etmeye nasıl karar verdiklerini merak ediyordum. İnce eleyip sık dokumuş, köy hayatının avantajlarıyla kentin potansiyel dezavantajlarını karşılaştırmış olmalılar diye düşünüyordum. Manisa'da yaşamak isteyip istemediklerini ve yaşamaya nasıl karar verdiklerini sordum. Hatice'nin cevabı beni şaşırttı: "Fark etmez." Evlendiğinde Manisa'ya gitmek ya da köyde kalmak onun için fark etmiyordu. Tabii ikisi arasında büyük fark olduğunu kabul ediyordu ama "gerçekten fark etmez" dedi. "Bu benim kaderimdi,"dedi. Özgürleşmiş bir kadının iradesiyle veya faillik ve ataerkil yapılara karşı çıkış ifadeleriyle karşılaşmayı bekleyen okurlar, Hatice'nin cevabına şaşırabilirler (Hegland, 1998). Müslüman kadınların kültürel çerçevedeki faillik ifadelerinde, engellerle mücadele edip onları aşan veya kişisel tatmini için çabalayan bireysel direnişe yer yoktur. Mahmood'un belirttiği gibi, kültürel geleneklere bağlı kalan, bireyin özerk biçimde davranmasını teşvik eden laik ve liberal bir çerçeveye değer vermeyen mütevazı ve ağırbaşlı ifadeler de faillik biçimleridir (2001). Işık'ın Konya'daki dokumacılar hakkında söylediği gibi, sabır, kadınların tevekkül yoluyla iç huzur ararken, ailelerinin

esenliği için harcadıkları emeği kavramsallaştırdıkları bir koddur (2008). Benzer şekilde, bu genç kadınlar da köy hayatını terk etme yönündeki stratejik çıkarlarını açığa vuran bir karar vermişlerdir, ama koşullarını kabullenmişler veya en azından, bu konudaki istekliliklerini ifade etmek yerine tevekkül göstermişlerdir. Hatice'nin "fark etmez" demesi, bireysel arzulardan kaçınma modeline uymaktadır. Ancak, köy dışında evlenip gelin gitmekle aldığı risk de gözden kaçırılmamalıdır.

Köylü olmaktan çıkıp kentli bir kadın olmak, sınıf meselesini de gündeme getirir. Köylü kadınlar, Manisa'da işi ve evi olan bir erkekle evlendiklerinde köy hayatının angaryalarının yanı sıra köylülükle özdeşleştirilmekten de kurtulmayı umarlar. Kendileri evde otururken kocaları çalıştığı için bu seçim onlara göre özgürleştiricidir; bu da, Batılı feministlerin kadın özgürleşmesi konusundaki görüşlerini boşa çıkarmaktadır. Köy hayatında, dokumacılık gibi pek çok iş kadınların becerisine dayanır, ama devlet nezdinde hiçbiri önemli işler olarak kabul edilmez; oysa erkeklerin fabrikada yaptıkları işler, sigorta hakkı kazandırdığı için daha prestijlidir. Dolayısıyla, pek çok kadın "erkekler çalışıp biz evde oturduğumuz için kent hayatını seviyoruz" der.

Göç Etti

Genç kadınların evlilikle göçü birleştirme kararı, farklı bir hayat istediklerinin göstergesi olsa da, pek çok yeni çift modern hayatın şartları gereği çocuklarının eğitimini sağlamak zorunda olduklarını, köy hayatının sürdürebilir olmadığını, iş bulmak için eğitimin gerekli olduğunu ve çocuklarını okutmak için köyden ayrılmak zorunda olduklarını da görmektedir. 2000-2001'de araştırmamı yürüttüğüm sırada köylülerin iyi bir hayatı tanımlarken kullandıkları tariflerin benzerliği dikkatimi çekmişti. Sanki herkesin izlemek istediği tek bir yol var gibiydi: Evlenmek, çocuk sahibi olmak, çocukların sekiz yıllık zorunlu eğitimi almasını sağlamak için iş bulup çalışmak, ondan sonra kızların evlenene kadar halı dokuması, erkeklerinse peynir imalathanelerinde çalışmaları. Herkes fiilen bu adımları izlemiyordu elbette, ama ideali buydu. Bugün başka seçenekler de mevcut: Köyü ilelebet terk etmek, Manisa'da bir fabrikada iş bulmak,

geçici olarak göç etmek, köyde kalmak ama çocuklarını göçe hazırlamak veya köyde kalmak.

En ilginç olanı, herkesin "kent modernliği"ni arzulamaması, çoğunun bu seçeneklere kuşkuyla bakmasıydı. Bazı kadınlar "erkeklerin çalışıp bizim evde oturmamız daha iyi" derken, bazısı da "ben bunu yapamam, bütün gün bir apartman dairesinde oturamam. Ben köyümü seviyorum, halı dokumayı seviyorum" diyordu. Kadınların eşleri, köyleri gezip ücretli iş bulabildikleri zamanları özlemle hatırlıyorlar. Taşranın açıklığını ve özgürlüğünü özlediklerini söylüyorlar. Biri şöyle demişti: "Orada göğsünüzün ferahladığını hissedersiniz, şehir gibi değildir, burada kalabalık ve binalar insanın üstüne geliyor." Erkeklerin fabrikada çalışmaya karar verdiği aileler ister istemez kente taşınmak zorunda kalıyor. Başka bir adam şöyle tarif etmişti durumu: "Çok bunaltıcıydı, taşınmak zorunda kaldık." Kentte "her şeyin parayla" olmasından yakınıyorlar. Bu genç aileler evlilik ile göçü aynı anda yaşamadıkları için çoğunlukla ekonomik açıdan sıkıntı çekiyorlar. Erkeklerin kent hayatına yönelik eleştirilerinin arttığı, Yuntdağ'da kurdukları yeni kooperatiften de belli oluyor. Bir grup şoför bir araya gelip bir minibüs kooperatifi kurmuşlar, şoförlerden birinin anlattığı kadarıyla böylece köylüler kente daha kolay gidebiliyor, çocuklar liseye gidebiliyor, erkekler şoför olarak iş bulabiliyorlar. Bu yeni kooperatif, köylülerin, köylerini terk etmeden kentle bağ kurmanın yollarını aradıklarını gösteriyor.

Sonuç

Yuntdağ köylüleri, bölgelerini ekonomik olarak kalkındırmaya ve köy hayatını idame ettirecek altyapıyı kurmaya çalışmışlardır. Halı dokuma kooperatifinde yabancılarla işbirliği içinde gerçekleştirdikleri işlerde, lüks tüketim ürünlerinin, modern araç gereçlerin ve malların bulunabildiği bir dünyada kırsal hayatı sürdürülebilir kılmaya çalışmışlardır. Onlarca yılın ardından, kooperatife olan bağlılıkları azalmaya başlamıştır, çünkü dokumacılar, erkeklerin ücretli emeğinin sigorta gibi haklar kazandırmasına karşılık kendilerine bu hakkın verilmediğini görmüşlerdir. Devlet kadınların küçük atölye ve işletmelerdeki emeğini görmezden geldiği

için (Arat, 1996; Işık, 2007), kadınlar, kendileri yerine kocalarının çalışmasını tercih etmeye başlamışlardır. Köydeki daha yaşlı kadınlar, köy hayatının kendine göre faydaları olduğunu savunsalar da, annelerinin yanında emeği göz ardı edilen dokumacılar olarak çalışmış genç kadınlar böyle düşünmemektedirler. Bu nedenle pek çoğu köyü terk edip kentli ev kadını olmaktadır.

Kent hayatına geçmek, hem imkânların ve ilişki ağlarının, hem de kişinin kendi benliğinin dikkatli ve stratejik biçimde idare edilmesini gerektirir. Bedene yansıyan köylü kimliğinin, önyargılardan ötürü, gizlenmesi gerekmektedir. Mahalle seçimi kökene işaret eder, bu yüzden köylüler alt orta sınıf mahallerdeki kiraları ödemek için sıkıntıya girmeyi göze alırlar. Evlilik ve göç aynı anda yaşanmıyorsa, bu harcamaların altından kalkmak çok zordur, zira ilk durumda aileler çocuklarının ev kurmasına yardım ederler. Bu nedenle, sıkı malî müzakereleri ve gelin ile damadın aileleri arasında yeni sosyal ilişki ağlarını içeren evlilik pratikleri, kentte ev almayı veya kiraya katkıda bulunmayı da içerebilir. Evliliği "gurbet"e gitmek olarak gören genç kadınlar, bu acı verici ayrılığı fiziksel mesafeyle daha da pekiştirmeye razıdırlar. Aile bağlarının zayıflaması karşılığında, hem evliliğin getireceği rahatlıklara kavuşacak, hem de köy hayatının angaryalarından kurtulacaklardır. Köyde insanlar sürekli köy hayatı ile kent hayatının artı ve eksilerini karşılaştırmaktadırlar. Ancak, devletin kırsal bölgelere karşı ilgisizliği ve kooperatifin çalışanlara sigorta hakkı verecek durumu olmaması, pek çoklarını köyden ayrılmaya sevk etmektedir.

Bir Halı Dokuma Kooperatifinin Çöküşü*

Bu bölümde, Örselli'deki kadın halı dokuma kooperatifinin zaman içinde gerilemesinde payı olan etkenleri ele alacağım. Bu sebepleri incelerken, kooperatifin ilk yıllarında köylülerle kurucuların kendi aralarında yaşadıkları kişisel dinamiklerin bir güvensizlik ve kıskançlık ortamı yarattığını, bunun da ekonomik kaynaklar üzerinde rekabet duygusuna ve yeni oluşan sosyoekonomik farklılıklar hakkında kaygılara neden olduğunu göstereceğim. Bu gergin ortamda, kadın üyeler kendi rolleri üzerine düşünmeye başladılar ve Manisa'daki fabrikalarda çalışan erkeklerle kendilerini kıyasladıklarında, sağlık ve emeklilik güvencesi gibi haklara sahip olmadıklarını gördüler. Kısacası bu makale, köylü hanelerinde gelir artışı sağlayan bir kooperatifin, köylülerin kendileriyle ilgili algılarında yarattığı dönüşümü irdeliyor: Köylüler bu süreçte kendilerini, kültürel ürünlerini satma yolu bulan köylüler olarak görmeyi bırakıp, uluslararası pazarda faaliyet gösteren bir küçük işletmenin çalışanları olarak görmeye başlamışlardır. Köyde ve evde kolektif projelerde emeği bir araya getiren geçimlik işçiler olarak kimliklerinden vazgeçip, kişisel kârını artırmaya çalışan bireylere dönüştüklerinde, kolektif emeğin sosyal ve kültürel temelleri de yıkılmaya başlamıştır.

Ünlü DOBAG (Doğal Boya Araştırma ve Geliştirme) projesinin üyesi olan Yuntdağ kooperatifi, ülkelerinden ayrılıp İstanbul'da yaşayan Harald Böhmer ve Josephine Powell tarafından kurulmuştur.

* "The Decline of a Cooperative," *Society for Economic Anthropology collected vol., 2010*'da yayımlanacak bir makale temel alınmıştır.

DOBAG bünyesinde iki kooperatif bulunur. İlki, 1981'de Ayvacık'ta, ikincisi 1982'de Örselli'de kurulmuştur. İki kooperatif de, Norveç, ABD, Kanada, İrlanda ve Avustralya'ya, kökboyayla boyanmış, yerel tasarımlı el örgüsü halı ve kilim satar. Kooperatif, Türkiye devletinin döviz talebine paralel olarak yurtdışına satış yapmaktadır. Tüccarlar, bu ürünleri, dokumacılığı ve kökboya geleneğini dirilten ve kadınlara zanaatleri karşılığında gelir kazandırarak onların özgürleşmesine katkıda bulunan bir kültür mirası projesinin ürünleri olarak pazarlarlar. İki kooperatif arasındaki en önemli fark, Yuntdağ kooperatifi üyelerinin kadın dokumacılar olması, Ayvacık kooperatifindeki üyelerinse erkek hane reisleri olmasıdır. Yani Ayvacık kooperatifi, kadınlara üye statüsü vermek suretiyle toplumsal cinsiyet rollerini dönüştürme amacı taşımaz. Tüccarlar ürünleri müşterilerine pazarlarken bu farktan söz etmezler. Ben bu makalede, kooperatifle ilgili çalışmamın tamamında olduğu gibi, Yuntdağ kooperatifine odaklanacağım.

Her işletmenin bir ömrü vardır, kalıcı bir başarı çok azına nasip olur. Dolayısıyla, etnografik betimlemelerdeki sorunlardan biri de zamandır. Araştırmacı sahaya gider ve dönüşüm eğrisini gözlemleyecek zamanı olmaksızın işletmeyi tarif eder. Bu nedenle, zanaat kooperatiflerini konu alan metinleri okurken, genellikle, etnografın orada bulunduğu zamanla diğer zamanlar arasındaki farkları bilemeyiz. Ehlers'in, bu sorunu çözmek için, Guatemala'daki dokumacılar üzerine çalışmasını güncellemek üzere oraya dönmesi (2000) dikkate değerdir. Fakat tipik olarak, yazarlar, sahada bulundukları zaman içerisinde gözlemledikleri biçimiyle, umut verici başarıları veya iç karartıcı başarısızlıkları betimler ve bunları sosyal ve kültürel gelişmeler, ulusal ve küresel ekonomiler, projenin yer aldığı dünyanın dinamikleriyle ilgili kültürel ve kişisel meseleler çerçevesinde analiz ederler (bkz. Cohen ve Browning, 2007; Lewychky ve Nthomang, 1999; MacHenry, 2000). DOBAG da bir dizi çalışmaya konu olmuştur ve bu çalışmalar da bahsettiğimiz sorunla maluldür: Örneğin, June Anderson'ın Yuntdağ kooperatifi hakkındaki iyimser değerlendirmesi (1998), pek çok bakımdan isabetli değildir; çalışmadaki hatalara burada değinmeyeceğim zira Işık'ın (2007) çalışması bu konuda yeterince aydınlatıcı bilgi içeriyor. Anderson'ın temelsiz

iyimserliği, tüccarların yanı sıra Harald Böhmer, Josephine Powell ve Marmara Üniversitesinde profesör olan kalite kontrol uzmanı Şerife Atlıhan'ın aralarında bulunduğu görüşmecilerinin yanlış yönlendirmelerinden kaynaklanmaktadır. Kooperatifin ilk yıllarında bu insanlar, Işık'ın da söz ettiği gibi (2007), DOBAG halılarını pazarlama derdindedirler, akademik "hakikat"in peşinde değil. Proje hakkında güllük gülistanlık bir tablo çizmek Anderson için de önemlidir çünkü kendisi, her yıl, ABD'li tüccar Bill McDonnell'ın düzenlediği etkinlikler çerçevesinde Yuntdağ kooperatifinin başkanı Cennet Deneri'yi California Bilimler Akademisi'nde halı dokumaya davet etmektedir. Anderson'ın kitabı ile Bill McDonnell'ın mağazasının aynı adı ("Geleneğe Dönüş") taşıması, DOBAG etrafındaki akademik ve ticarî hedeflerin nasıl iç içe geçtiğinin göstergesidir: Gerek Anderson gerekse McDonnell, DOBAG'ı, kooperatif hakkındaki olumlu tanıtımla gelir kaynaklarını artırmalarını sağlayacak bir sıçrama tahtası olarak kullanmışlardır. Köylüler ve Harald Böhmer de bu gerçeğin farkındadırlar ve reklam vesilesi olarak gördükleri akademik çalışma yoluyla satışları artırmayı ümit etmektedirler (Işık, 2007).

Anderson'ın çalışmasındaki hatalara rağmen, araştırmasını yürüttüğü dönemde gerçekten de çizdiği iyimser tabloya yakın bir atmosferin var olduğu anlaşılıyor. Bunu, 2008'de kooperatifin deposuna bakarken anladım. Bir masanın üzerinde, üst üste yığılmış tozlu ve kırık çerçeveli fotoğraflar duruyordu; kooperatifin ilk yıllarında, herkesin daha mutlu olduğu dönemlerde çekilmiş resimlerdi. Fotoğraflar genelde insanların kendilerini görünmek istedikleri gibi gösterdikleri, sahnelenmiş olayları belgeler (Sprague, 1978). Harald'ın çektiği, kökboyaları, yıllık kooperatif toplantılarını, memnun mesut çalışan dokumacıları, Cennet'in California seyahatini, ziyarete gelmiş dokuma uzmanlarını ve turistleri gösteren fotoğraflar da bu açıdan farklı değildi, ama—bazen sahnelenmiş bile olsa—fotoğraflardaki iyimserlik, bir zamanlar koca halı yığınlarıyla dolu olan bu deponun şu anki boşluğuyla büyük tezat oluşturuyordu. Üretim azalmıştı. Cennet artık California'ya gitmiyordu. ABD'deki tüccar ne yazık ki ölmüştü ve diğer tüccarlar da serbest üretilmiş parçalara güvenemediklerinden sadece sipariş üzerine alım yapıyorlardı. Halı almaya gelen turist gruplarının turları devam ediyordu ama köylüler bu grupların çok az halı

aldığından yakınıyordu. Kooperatifte üretilen halı sayısının azalmasına, niteliğin düşmesine ve köylülerin heyecanlarını yitirmelerine bizzat tanık olduğumdan, bu fotoğraflara yakından bakıp neyin değiştiğini anlamaya çalıştım.

Yuntdağ Kooperatifinin Kuruluşu

Yaşanan değişimlerden biri, halı dokumacılığının ticarîleştirilmesi, bunun sonucu olarak da dokumacıların kooperatif şartlarında bile olsa ürünlere yabancılaşmasıydı (Marx, 1977, s. 716). Dünyanın dört bir yanında kültür mirası ürünleri üreten diğer zanaatkârlar gibi, Yuntdağ köylüleri de eskiden halı, kilim, çuval ve torbaları evde kullanılmak üzere üretiyorlardı (Cohen, 1999; Ehlers, 2000; Wilkinson-Weber, 1999). Yaşlıların evleri el dokumalarıyla doluydu; bu eşyalar, gerek tasarımları gerekse kullanım şekilleri itibariyle, bölgedeki köylülerin vaktiyle göçebe olduklarına işaret ediyordu (Atlıhan, 1993; Böhmer 2008). El dokumacılığının gerilemesinde, yerleşik hayata geçilmesi değil, 20. yüzyıl ortalarında daha ucuz ve daha prestijli sayılan ticarî ürünlerin kullanılmaya başlanması etkili olmuştu (Cohen ve Browning, 2007, s. 232). Ancak, nesnelerin ve kullanılma şekillerinin dönüşmesine rağmen, el dokumacılığı kooperatifin kurulduğu zamanlara kadar devam etti, çünkü yeni evlenecek kadınlar çeyizlerinde bu eşyaları bulunduruyor, ufak tefek parçaların satılmasıyla haneye az da olsa gelir sağlanabiliyordu. Yani dokumalar aslında her zaman potansiyel meta olarak görülüyordu. Fakat kooperatifte dokumacılık tamamen ticarî bir faaliyet haline geldi. Kooperatifin kurucuları ve yöneticileri, dokumacıların ürettikleri halıları kendi başlarına satmalarından endişe duydukları için, kooperatif dışında halı dokumak adeta tabu haline geldi. Böylece, kurucular her ne kadar dokumacılığı herkesin zihininde sanatsal bir faaliyet mertebesine yükseltmek istemiş olsalar da, köylü yöneticiler, dokumacılığın salt bir iş olduğu algısını pekiştirdiler.

Kooperatif dışında halı dokumanın tabu haline gelmesi, Harald Böhmer'in köylülere kökboya kullanmayı öğretmesinden ve halılarının yabancı alıcılar nezdinde değer kazanmasından sonra gerçekleşti. Harald Yuntdağ'a ilk kez 1980'lerin başında, Ayvacık'taki kooperatifin

kurulmasından bir yıl sonra gitmişti; dokumacılıkta başarılı olup pazar sıkıntısı yaşayan köylüler arıyordu. Yuntdağ'da, kaliteli halılar dokuyan dokumacılarla karşılaştı, ama yünlerde kolay solan bir boya maddesi olan anilini kullanıyorlardı. Bazı dokumacılar halılarını Bergama'daki tüccarlar aracılığıyla satıyordu, ama çoğu halıları ya çeyizlerinde kullanıyor ya da seyyar boyacılarla başka mallar karşılığında takas ediyorlardı. Köylüler, o dönemleri hatırladıklarında, çektikleri sıkıntılardan ve yoksulluktan bahsediyorlar; Anadolu kırsalı hakkındaki başka çalışmalar da bu anlatımları desteklemektedir (ayrıca bkz. Glassie, 1993, s. 645). Ayrıca, devletin kendilerine pek destek olmadığını da ekliyorlar.

Köylülerin devlete yönelik eleştirel yaklaşımları, "asabi" olarak nitelenen karakterleri, ekonomik kalkınma ve altyapı ihtiyaçlarını kendi başlarına karşılama mücadeleleri düşünüldüğünde, Harald Böhmer'e gösterdikleri ilk yaklaşım önemlidir, çünkü ihtiyaçları olan desteği ne denli uzakta aramak zorunda kaldıklarını gösterir. 1970'lerin sonu ile 1980'lerin başından itibaren Anadolu'da dokumacılara kökboya tekniklerini öğreten Harald ve karısı Renata, köylülerle tanıştılar ve bildiklerini onlara da öğretmeyi önerdiler. Bu konuda bilgi edinmeye açık biçimde ihtiyaçları olmasına rağmen, köylülerin çoğu bu yeni bilginin kendilerine ne kadar çok şey kazandıracağını fark edemedi. Ahmet Çınar, bu işi denemeye hevesli tek erkeğin kendisi olduğunu anlatıyordu. Ahmet köyde düşük bir statüye sahipti; köyün en zengin ve güçlü adamının damadıydı, kayınpederinin bir dükkânı vardı ve aynı zamanda muhtardı; ama kendisi yoksul bir aileden geliyordu, kendi ailesini kurmuştu ve çocukları vardı, ama elinde küçük bir sürüden başka bir şey yoktu. Kayınbiraderi babasının konumunu ve mülkünü miras alacaktı, oysa kendisinin çok az imkânı vardı. Ahmet, hem kaybedecek hiçbir şeyi olmadığından, hem de zeki ve becerikli olduğundan, Harald'la dostluk kurup kökboya tekniklerini öğrendi ve usta bir boyacı oldu.

Ahmet Çınar

Yuntdağ Kooperatifinin ayırıcı özelliği bir kadın kooperatifi olması ve bu özelliğiyle akademisyenlerin ilgisini çekmesidir, ama Ahmet Çınar'ın kooperatifteki deneyimleri kurumun hem nasıl başarılı olduğunu hem

de—kısmen—neden gerilediğini açıklamaya yardımcı olmaktadır. Dokumacılar ürünlerini evde kullanılmak üzere dokuyorlardı ama kendi yünlerini kendileri boyamıyorlardı. Kooperatif kurulmadan önce, köy köy gezip anilinle yün boyayan bir seyyar boyacı vardı. Harald isteyen herkese kökboya tekniklerini öğretmeyi önerdiğinde, sadece dokumalarda kullanılan renkleri değiştirmekle kalmadı, emeğin sosyal yapılanışında da değişim yaratmış oldu. Ahmet Çınar, kendi ifadesiyle, bu yeni işi öğrenmeye heves edecek kadar cesurdu ama diğerleri bu "gâvur"un yünlerini "yakması"ndan endişe ediyorlardı. Harald'ın teklifini kabul etmek, diğer köylülerin tahayyül edemediği bir güveni gerektiriyordu, çünkü ne Türk ne de Müslüman olan bir adamın öğrettiklerini kabul etmek anlamına geliyordu. Anadolu kırsalında "içerisi ile dışarısı" kavramlarının katılığından, başka yazarlar da söz ederler (Ilcan, 1999), gerçi bu egzotikleştirici bir anlatı aracı gibi de görünebilir. Köylülerin Harald'ın ilk ziyareti hakkındaki anlatımları, karısıyla kendisinin "gâvur" olmalarına, yani hem Türkiye'nin ulusal sosyal dünyasının hem de küresel İslam cemaatinin dışında olmalarına odaklanıyordu. Bu derece bir yabancılık hafifsenemezdi. Kooperatifin başkanı Cennet Deneri, bana gülerek, daha önce hiç gâvur görmediğini, ama "huni kafalı" olduklarını duyduğunu anlatmıştı. Acayip bir yaratıkla karşılaşmayı bekleyerek, diğer köylülerle birlikte Harald ve karısını görmeye gitmişler. "Gördük ki insanmışlar," diyordu. Ahmet'in Harald'a duyduğu güven, Giddens'in iddia edeceği gibi, sosyal değişimin güven oluşumuna, yeni teknolojilerin devreye sokulmasıyla yaşanan ekonomik dönüşüme bağlı olduğu modernliğe özgü bir özelliktir (Giddens, 1990, s. 34).

Kooperatif, yeni kökboyası tekniklerini devreye sokarak, gerek köy içerisindeki gerekse köylülerle "dışarıdakiler" arasındaki sosyal ilişkileri dönüştürürken bir tür modernlik yarattı. Bu değişimlerin gerçekleştiği sosyal koşullar, tamamen, kökboya tekniklerini öğretmeyi teklif ettiği o kritik anda Ahmet'in Harald'a güvenebilmesine bağlıydı. Bu an, ekonomik değişimlerin zeminini döşedi ve bu değişimler, yoksul bir çoban olmaktan çıkıp varlıklı ve becerikli bir iş adamına dönüşen Ahmet'e karşı köylülerin öfke ve garez duymasına sebep oldu. Böhmer'in kökboya tekniklerini diriltme çabasındaki ironi eminim okurların gözünden kaçmamıştır: Aslında "geleneksel" olan bu teknikler, köylüler nezdinde "yeni" sayıl-

maktadır. Bu "yeni" teknolojiyi tanıtan ve dokumacıları bu alışılmamış yünleri kullanmaya ikna eden Böhmer, dokumaların değerini ciddi biçimde yükseltmiştir. Geçmişte boyacılar, kalaycılar gibi, köy köy dolaşan seyyar zanaatkârlardı. Oysa Ahmet, Örselli'de kalıyordu. Dolayısıyla Örselli'deki dokumacılar, kökboyayla boyanmış halılar üretip Böhmer'in yardımıyla bunları satabiliyor, ciddi miktarlarda gelir elde edebiliyorlardı. Dokumaları, başka köylerdeki halılara kıyasla çok daha değerli olmuştu, bu da kıskançlık duygularını körüklüyordu. Böylece kökboyacılığın merkezîleşmesi köyler arasında rekabetçi bir ortam doğurdu. Bu duygular Örselli'nin kendi içinde de söz konusuydu, çünkü—her ne kadar Harald Böhmer isteyen herkese bu teknikleri öğretmeye hazır idiyse de—bu beceriye sadece Ahmet sahip olmuştu. Ahmet'in kız kardeşi de dahil pek çokları, yarı hayranlık yarı kıskançlıkla "Ahmet'e bak, kafası nasıl çalıştı da zengin oldu" diye yorumlarda bulunuyordu. Ahmet, Harald'la bağlantısı sayesinde, yoksul geçmişine rağmen kooperatifte liderlik konumuna yükseldi ve karısının daha güçlü akrabalarına üstün geldi. Bu gelişmeler köylüler arasında kaygı uyandırıyordu, çünkü bir adam, kendisinden beklenecek davranışlar konusundaki sınırları aşıyordu. Bariz biçimde kendi çıkarı doğrultusunda çalışıyor, kendisiyle yoldaşlık ve dayanışma ilişkileri içinde olmayı bekleyen yakın akrabalarını görmezden geliyordu. Bu şekilde yıpranan ilişkiler bir daha asla düzelmedi. Böylece, yeni sosyal ilişkilerin kurulması ve yeni teknolojilerin devreye girmesi, eşitliğin ve akraba dayanışmasının idealize edildiği sosyal düzeni dönüşüme uğrattı.

Anneler, Kızlar ve Eşitsizlik Sorunu

Kadın kooperatifinin sosyal açıdan dönüştürücü etkilerinin, erkekler arasındaki ilişkilerle sınırlı kalması beklenemezdi; kadınlar da kuşkusuz bu dönüşümlerden etkilendiler, ama belki de tüccarların ürünleri pazarlarken aktardıkları şekilde değil. Bunun sebebini anlamak için, kooperatifin kuruluş yıllarına bakmak gerekiyor. Kooperatif kurulduğu sırada, Amerikalı fotoğrafçı, tekstil uzmanı ve Böhmer çiftinin arkadaşı olan Josephine Powell da sürece dahil olmuştu. Powell, Türkiyeli arkadaşı Bilge vasıtasıyla, dokumacıları ve kocalarını, kadınları üye yaparak burayı bir "kadın koo-

peratifi" haline getirmeye ikna etmişti (Hart, 2009). Burada, Kottack'ın (1990) kalkınma projeleri hakkındaki sözlerini hatırlayabiliriz: Kottack, yerel sosyal ve kültürel sistemlerin yanı sıra iktidar ve kişilik fikirlerini de dönüştürmeye çalışarak kendi amaçlarını "aşan" projelerin başarısızlığa mahkûm olduğunu söyler. Yuntdağ koopreratifinde de böyle bir durumun yaşanması beklenebilirdi; ama dokumacılar ve kocaları, Josephine Powell'ın kooperatif yapısına nakşetmeyi hayal ettiği örtük Batılı feminist kadın özgürleşmesi gündemi yerine kendi kültürel kadınlık anlayışlarını geçerli kıldılar (Hart, 2009). Köylüler nezdinde kadınlık, evli veya daha önce evlenmiş olmayı gerektirir. Yuntdağ'ın bir kadın kooperatifi olması, aslında kadın eşlerin ve annelerin kooperatifi olması anlamına geliyordu. Nitekim Bilge de, kadınların yeni doğan kooperatife, çocuklarına bakan anneler gibi bakacaklarını savunmuştu. Böylece, dokumacıların zihninde, anneliğin kültürel olarak tanımlanan sosyal nitelikleri ile kooperatif üyeliği iç içe geçmişti.

Ancak, müşteriler ve tüccarlar, kooperatifin kadınları özgürleştirdiğine, toplumsal cinsiyet rollerini tersine çevirdiğine inanmaya devam ettiler. Halıların tanıtımının yapıldığı bir web sitesinde, dokumacıların yeni gelirleri sayesinde kocalarından boşanmayı bile başardıkları anlatılıyordu. Oysa gerçekte, köylüler kooperatifi genişletilmiş bir aile gibi düşünüyorlardı: Başlarında bir baba/koca—kooperatifin müdürü Ahmet Çınar—bulunuyordu ve diğer "anne" dokumacıların kooperatif konusunda bir yere kadar söz hakları vardı—tıpkı kocalarıyla hanenin işlerini tartışan, ama kocalarının daha fazla yetkisi olduğunu kabul eden kadın eşler gibi. Evlenmemiş kız çocukları, gerek hane gerekse kooperatif içerisinde, toplumsal cinsiyet ve akrabalık ilişkilerinin koşut yapılanmasında önemli bir rol oynuyorlardı. Köylülerin "kadın kooperatifi" tanımına göre, "kadın" değil kız oğlan kız çocukları kooperatife üye olamıyordu. Köylüler nezdinde kültürel açıdan anlamlı olan bu semantik oyun, aksi halde "çocuk işçi" çalıştırmak gibi bir sorunla karşılaşacak tüccarların işine gelmiştir. Hatta tüccarlar, yasal çalışma yaşının altındaki dokumacıların halılarını almadıklarını duyururlar ki bu, kız çocukların halı dokumadıkları değil, anneleri üye olan kız çocuklarının ücret almadan ve emekleri tanınmadan çalıştıkları anlamına gelir (http://www.returntotradition.com/html/

dobag_project.html). Köylülerin, Batılı alıcıların "çocuk işçi" çalıştırılması konusundaki kaygılarından neredeyse tamamen habersiz olduklarını da eklemem gerek, dolayısıyla kendilerince normal olan bir uygulamayı, yani hane içinde herkesin çalıştığı gerçeğini gizlemek gibi dertleri yoktu. Kız çocukları hamarat bir şekilde halı dokuyarak para biriktirir, böylece aileye destek olur, (şimdilerde satın alınmış tüketici ürünlerinden ve modern işlemelerden oluşan) çeyizlerini hak eder, evlendikten sonra kooperatif üyesi olmalarını sağlayacak eğitimi almış olurlardı. Yuntdağ kooperatifi, 1982'den 2003'e kadar bu yapı altında kayda değer bir başarı elde etmiştir. Bu başarı, Kottack'ın "yerel kültür örüntülerine saygı duyan veya en azından bunların altını oymaya çalışmayan projeler başarılı olmuştur" şeklindeki görüşünü desteklemektedir (1990, s. 724).

Atölyelerde ücretli (Berik, 1987; Işık, 2007), evde bağımsız (Glassie, 1993), veya aracılar üzerinden parça başı satış yapan dokumacılardan farklı olarak, Yuntdağ kooperatifindeki kadınlar, küçük ev sanayilerinde ve atölyelerde üretilen dokumalara değerinin altında fiyat veren aracılardan ve tüccarlardan korunuyorlardı (Işık, 2007). Kooperatif bu işlevi hakkıyla yerine getiriyordu. Ancak, daha önce değindiğim gibi, gerek kooperatif içinde gerekse köyde olumsuz duygulara yol açan güç ve yetki sorunları yaşanıyordu. "Dışardan" tüccarlar veya aracılarla köylüler arasındaki eşitsiz ilişkiye dikkat ediliyordu ama, kooperatif aynı köyden insanların diğerlerini yönettiği yeni bir yönetici elitin lehine işleyen bir emek yapısını devreye sokmuştu. Bu nedenle, yeni eşitsizlik biçimleri ortaya çıkmıştı. Genelde köylüler, aynı cinsiyet ve yaş grubuna mensup benzer statüdeki insanlardan birine diğerlerinden daha fazla önem ve güç atfetmek istemezler. Örneğin, bir kadının akranı kadınlara patronluk taslaması ayıp karşılanır. Aynı şey erkekler için de geçerlidir ve böyle durumlarda dedikodular ve imalı kınamalar aracılığıyla sosyal davranışları kontrol altında tutma eğilimi baş gösterir. Kooperatifin yönetim sistemi bu eşitlikçi beklentilerle çatışmış, bunun sonucunda, müdür, boyacı, yönetici, başkan gibi malî kazanımları da olan konumlara gelen köylüler sürekli eleştiri ve dedikodu konusu olmuş, haset duyguları uyandırmışlardır. Mesela, kadınların ve kızların, kooperatifin kadın başkanı ve kadın yardımcıları hakkında sürekli öfkeyle yakındıklarını duyuyordum; bu seçilmiş rollerden kazandıkları parayı hak

etmediklerini söylüyorlardı. Kooperatifin emek yapısı, sosyoekonomik rollerde tabakalaşmaya, daha fazla maddî zenginliğe ve bu kazanımların eşitliksiz ilişkiler doğurduğu duygusuna yol açmıştı (Cohen, 1999, s. 4).

2003 Sonrasında Kooperatifin Gerileyişi

Buraya kadar anlattıklarımdan çıkarılabileceği gibi, kooperatifin çöküşünü kendi başarısı getirmiştir. Bazı köylülerin zenginleşip kendi kişisel çıkarlarını kollayan özerk bireylere dönüşmesi, diğerlerinin eleştirilerine yol açmıştır. Son bölümde belirttiğim gibi, pek çokları kendi durumunu iyice gözden geçirip halı dokumayı bırakmanın daha avantajlı olacağına kanaat getirmiştir. Bütün bu sürecin merkezindeki figür, Ahmet'tir. Ahmet'in, müdürlük konumunu kullanarak diğer köylülere üstünlük tasladığına birkaç defa tanık olmuştum. Bu durum pek çok köylüyü rahatsız ediyordu. Şikâyetler, komplo teorileri dört yanı sarmıştı, hatta Ahmet ölümle bile tehdit edilmişti. Ahmet'in hem sosyal statüsünü hem de maddî durumunu yükseltmesi, diğerlerini kızdırıyor, ama bir yandan da kendi çıkarlarını düşünmeleri için onlara örnek oluyordu. Gelgelelim, Ahmet'in hastalanması ve 2003'te ölmesi her şeyi aniden değiştirdi. Ölümünün yarattığı travma, kooperatifteki rolü, önemi ve köy hayatına katkısı konusundaki algıları değiştirdi. 2008'de, Ahmet'in değerini geç de olsa anlamış gibi, ondan özlemle bahsediyorlardı. Ahmet konumunu kökboyanın potansiyelini kavraması ve Harald'la yakın ilişki kurması sayesinde kazanmıştı ama oğlu, hiç çaba sarf etmeden onun mevkiini miras almıştı. Köyde pek çokları, onun Manisa'da, kooperatifin hercü mercinden uzakta yaşamasından şikâyet ediyordu. Ahmet'in erkek kardeşi, gayri resmî olarak başboyacı konumunu devralmıştı ve yeğeni genelde işin başında olmadığı için fiilen yöneticilik yapıyordu. Kooperatifin başkanı Cennet, 2008'de, yeni boyacının yaptığı işleri kendisine bildirmediğinden ve köyleri ziyarete giderken kendisini yanına almadığından yakınıyordu, bu yüzden Örselli dışındaki üyelerle irtibatı kesilmişti. Ahmet hayattayken, Cennet'le ikisi birlikte çalışıyor, boya malzemesi toplamak için seyahat ediyor, diğer köylerden yün eğirecek kadın bulmaya çalışıyor, tezgâhları kontrol etmek için diğer dokumacıları ziyaret ediyor, halı dokuyan ailelerle sosyal ilişki

kuruyorlardı. Eskiden köylüler bu faaliyetleri anlamsız buluyorlardı ve birinci dereceden kuzen olan Ahmet ile Cennet hakkında çıkarılan kötü dedikodular yüzünden pek çok kişinin arası açılmıştı. O dönemde bir adam öfkeyle şöyle demişti: "Baksanıza, Ahmet'le Cennet gidiyor, kamyonla gezip öğle yemeği yiyecekler!" Oysa şimdi, bu ziyaretlerin kooperatifte heyecanı diri tutup kaliteyi yükselttiği anlaşılmıştı, ama kimse Ahmet'ten kalan boşluğu dolduracak beceriye veya isteğe sahip değildi. Ahmet'in liderliği işlerin yürümesinde faydalı olmuş, ama sıkı kontrolü yüzünden diğer köylüler arasında liderlik becerileri gelişememişti, bu nedenle onun ölümünün ardından konumunu devralacak kimse çıkmamıştı (ayrıca bkz. Milgram, 2000, s. 120).

Dokumacılar eskiden Ahmet'ten yakınıyor, kooperatif üzerinden kendini zengin ettiğini iddia ediyorken, şimdi pek çoğu Ahmet olmadığı için halı dokumak istemediğini söylüyordu. Heyecan yok olmuştu ve halı dokumakla tarlada çalışmak arasındaki ücret farkını yaratan malî avantaj yok olmak üzereydi. 2008'de, halılarını satan dokumacılar, kooperatifte hiç para olmadığı için yıllık kârdan pay alamamışlardı. Paranın nereye gittiği belli değildi. Araştırmamı yürüttüğüm sırada kooperatifin başkanı Cennet ile boyacılardan biri olan kocası Muhittin'in evinde kalıyordum. Her sabah, güne başlamadan Cennet ve Muhittin'le sohbet ediyordum. Bir sabah İslam hakkında konuşurken Muhittin faiz konusunu açtı. İslamda faizin yasak olduğunu söyledi (Nisa Suresi, Arberry tercümesi). "Yasak olduğunu biliyoruz ama yine de paramızı bankaya koyup faizini alıyoruz" dedi. Faiz oranları hakkında konuştuktan sonra, laf Ahmet'e geldi. Muhittin şöyle dedi: "Türkiye'de para kazanmanın yolu, bir yığın un filan alıp bir depoya koymak, bir yıl kadar beklemek, sonra fiyatlar yükselince bunları satmaktır. İnsanlar bu yolla bir sürü para kazanıyor." Sonra şöyle devam etti: "Tabii biz bunu yapamayız çünkü fazladan paramız yok, ama Ahmet yapıyordu." Cennet de Ahmet'in mal alıp sattığını, fiyatlarla oynadığını, bu yolla servet kazandığını söyledi. Servetinin büyük kısmını ailesi için saklamış olsa da, bir kısmını kooperatifin işlemesi için de kullanmıştı. Cennet, "Ahmet bu işler için kooperatifin parasını kullanmış olmalı ama emin olamazdık. Biz hiçbir şey bilmezdik. Muhakkak kooperatifin parasını kullanmıştır çünkü kendisi yoksuldu." Milgram, üreticilerin, seçilmiş liderler olarak statülerini

yükselten kişilerden çekindiğini gösteren örnekler anlatır (2000, s. 120), bunun gibi köylüler de Ahmet'i sorgulamamışlardı.

Sigortalılık

Köy düzeni, yönetimin tek elden yürütülmesi ve muhasebenin şeffaf olmaması, kooperatifin gerilemesinin nedenleri arasında sayılabilir, ama bunlardan başka nedenler de vardı. Dokumacılar, kendilerini artık ürettikleri ürünleri satacakları bir pazara ulaşabilen şanslı köylüler olarak değil, bir işletmenin çalışanları olarak görmeye başlamışlardı. Cohen'in (1999) tarif ettiği gibi, kooperatif projelerinde içsel bir çelişki mevcuttur; cemaat sosyal düzenin dönüşmesine tahammül edemediği için (Kottack, 1990), bu çelişki, refahın gelecekteki bir çöküşün emaresi olabileceği bir sistem yaratır. Dokumacılar kendi emek-ücret ilişkilerini Manisa'daki fabrikalarda çalışan erkeklerinkiyle karşılaştırıyorlardı. Bu karşılaştırma sonucunda, daha az kazandıklarını, sağlık ve emeklilik güvencesine sahip olmadıklarını, kentlerdeki daha iyi okullara uzak oldukları için çocuklarının iyi eğitim alamadıklarını, köydeki herkesin sağlık hizmetinden mahrum olduğunu, kocalarının köyde iş bulamadıklarını ve kentte iş bulmaları halinde harap olacaklarını gördüler. Bu eleştirilerden hareketle, kooperatif "çalışanı" olmanın hiçbir avantajı olmadığı sonucu çıkarılabilirdi. Bu yüzden pek çoklarının hayatlarını değiştirmek üzere harekete geçmesi şaşırtıcı değildi. Eş ve evli anne olarak kadınlığa adım atan genç kadınlar, kooperatifin gerilemesiyle daha güçlenmiş gibi görünüyorlardı. Bir önceki bölümde belirttiğim gibi, eskiden kız çocuklar olarak söz hakkı verilmeyen genç dokumacılar, "bıçağı atıp" şehre göç ettiklerini, köy hayatının sıkıntılarıyla uğraşmak yerine ev kadını olduklarını anlatıyorlardı. Başkaları da köyden ayrılmayı düşünüyor, pek çok çift köy hayatıyla kent hayatının artılarını ve eksilerini tartıyor. Anlaşmazlıklar ve göç, kooperatifin ayakta kalması açısından tehlikeli olsa da, köylülerin yolunda giden ve gitmeyen şeyler hakkında tartışmaları, işlerin nasıl düzeltilebileceğine kafa yormaları, gelişmeleri dikkatli biçimde tahlil ettiklerini gösteriyor. Dolayısıyla, bu tartışmalar ve köylülerin tavırları, ekonomik kalkınma projelerinin sosyal

etkilerini (Grimes ve Milgram, 2000), bireylerin ve ailelerin aldıkları kararları, gelecekteki imkânlara dair yaratıcı yaklaşımları (Appadurai, 1996) anlamak açısından çok önemli.

Dokumacılar kendilerini köylü olarak değil çalışan olarak görmekle, kendileri hakkındaki algılarını da dönüştürmüş oluyorlar; orta sınıf mensubu olmaya heves ediyor (Colloredo-Mansfeld, 1999) düşük ücretlerle çalışmak yerine sosyal haklar ve sağlam bir maaş kazanmayı umuyorlar (Liechty, 2003, s. 66). Böylece kentli işçilerle özdeşleşmiş oluyorlar. Kooperatif, dokumacılar kendilerini hane benzeri kolektif bir yapının parçası olarak gördükleri, kişisel çıkarlarının peşinde olan bireyler değil bir birimin birbirine bağlı unsurları olduklarını düşündükleri sürece başarılı olabildi. Kendi çıkarını kollayan becerikli çalışanlara dönüştüklerinde, halı dokumaktan da vazgeçmeye karar verdiler. Arat'ın belirttiği gibi (1996), Anadolu'da kadınların payına düşen "kötü koşullar," sadece, (İstanbul'da parça başı çalışan kadınların durumunda olduğu gibi [White, 1994]) iş bulmak için devreye sokulan hısımlık kodlarıyla yürüttükleri ataerkil pazarlığın (Kandiyoti, 1988) baskıcı niteliğinin değil, devletin sosyal hak ve güvenceleri kadınları da içerecek şekilde genişletmemesinin sonucu. Devlet, sigortalılığı sadece işletmelerin yatırım yapması gereken özel bir hak haline getirerek, kırsal bölgeleri ve kadın kooperatiflerini, atölyeleri ve parça başı çalışanları göz ardı etmektedir (Arat, 1996; White, 1994). İlk yıllarda kooperatifte erkek boyacılar ve müdür sigortalı çalışıyordu, ama kadın başkan ve dokumacılar sigortalı değildi. O dönemde erkekler çalışan, kadınlar ise işçi statüsünde görülüyordu, oysa dokumacılık işletmenin temel gelir kaynağıydı. Erken dönemde alınan bu karar karşısında, pek çok dokumacı ve başkanın yanı sıra kadın yöneticiler, kooperatif yapısı içerisindeki statülerini göz önüne aldıklarında daha fazlasını hak ettiklerine karar verdiler ve kooperatifin kendileri için de bir sosyal güvence planı uygulamasını talep ettiler. Fakat kooperatifin kaynakları bu talebi karşılamaya yetmiyordu. Haklarını alamadıkları için hayal kırıklığına uğrayan dokumacılar, devletin kırsal bölgelerdeki girişimlere yeterince destek olmadığını, kadın işçilerinin gerçek değerini teslim edip onlara sosyal güvence sunulmasına yardımcı olmadığını gördüler. Kadınlar, Manisa'da fabrika işçisi olarak çalışan

erkeklerin hem kendilerinin hem de eşlerinin, çocuklarının ve yaşlı ebeveynlerinin bu haklardan yararlandıklarının farkındaydılar. Köyün çetin işlerinden kurtulmak ve kentte fabrikada çalışmak, yeni bir ataerkil pazarlık (Kandiyoti, 1988), modernist bir kadının şaibeli "özgürleşmesi" haline gelmiş durumda (Collier, 1997). Peki bu kadınlar neden kurtuluyorlar? Alt sınıf olarak kodlanmalarına, modernliğin çeperine itilmelerine, kötü eğitim koşulları ve yoksullukla baş etmek zorunda olan çocuklar yetiştirmelerine, devletin sağladığı sağlık, emeklilik ve kamusal eğitim hizmetlerinden mahrum kalmalarına sebep olan köylülükle özdeşleştirilmekten kurtuluyorlar. Kadın dokumacılar kooperatifte çalışarak hiçbir zaman özgürleşememiş olsalar da, ücretli çalışmanın ne anlama gelmesi gerektiğini öğrendiler. Şimdi pek çoğu yeni bir gerçeklikle karşı karşıya: Köy hayatından kurtulmak, dar toplumsal cinsiyet rollerinden sıyrılmak ve kentte yalıtılmış ve sıkıcı bir hayat sürmek. Ailelerini geçindirmek için köyde kalıp halı dokumaya devam edenler, uluslararası bir pazara yeni kültürel miras ürünleri satan küçük bir işletmenin çalışanları olmanın zorluklarıyla baş etmeyi sürdürüyorlar.

Sonuç

DOBAG projesinin parçası olan Yuntdağ kooperatifi, 1982'den beri, köylü kadınların yabancı alıcılara döviz karşılığında dokumalarını satmalarına yardımcı oldu. Proje, kökboya kullanımını diriltti ve yerel tasarımlarla işlenmiş halı ve kilimler üretti. Bir kültürel miras ürününün devamlılığını sağladı ve köydeki hanelerin rahat bir çalışma ortamında gelir elde etmesine yardımcı oldu. Ayrıca, köylülerden bazılarının içlerindeki potansiyeli keşfedip liderlik konumlarını üstlenmesini, seyahat edip para kazanan yöneticiler olmasını ve çocuklarının sınıfsal konumunu yükseltmesini sağladı. Fakat, projenin başarısında etkili olan bazı unsurlar, çöküşünün de habercisiydi. Karizmatik ve güçlü bir kişi olan, kooperatifte yönetici/baba rolünü üstlenen Ahmet Çınar, hem kendini hem de kooperatifi zenginleştirmek için işletmenin hesaplarıyla oynuyordu. Zeki yöneticiliği ve ticarî başarıları, başta kendisiyle benzer statüdeki erkekler olmak üzere, sosyal eşitlik ve şeffaflık talep eden köylülerin öfkesine sebep oluyordu.

Ancak, Ahmet öldükten sonra kooperatifin malî işlerini aynı beceriyle yürütecek kimse çıkmadı ve dokumacılara kârdan pay verilememeye başlandı. Bu durum dokumacıların hevesini kırdı ve güç sahibi kooperatif üyeleri yerine isteksiz işçiler haline geldiler.

Ahmet, bir işletmeyi yönetmek söz konusu olduğunda, insanın kendini kolektif bir girişimin benzerleriyle eşit konumdaki bir üyesi olarak değil, özerk bir birey olarak düşünmesinin avantajlarını kanıtlıyordu. Köylüler Ahmet'in kooperatifteki rolünü dikkatle gözlemleyip eleştirirken, öte yandan kendi hayatlarını da aynı bireysel bakışla değerlendirip kooperatif üyelerinin haklardan mahrum olmasını eleştirdiler. Dokumacılar, fabrika işçilerinin sahip olduğu hakları talep etmeye başladılar. Bu haklardan yararlanmaya kendilerinin de hakkı olduğunu söylüyor, bunları sağlamadığı için kooperatif yönetimini ve devleti suçluyorlardı. Devletin küçük işletmelere sigortalılık konusunda destek olmadığını biliyorlardı. Kadın çalışanlar ayrımcılığın farkındaydılar, ama toplumsal cinsiyet ve emek üzerine çalışan sosyal bilimcilerdan farklı olarak (White, 1994), bu ayrımcılığın toplumsal cinsiyete dayanan sebepleri yerine coğrafî sebeplerine odaklanıyorlardı. Bütün bu sorunları göz önüne alan pek çok dokumacı işi bırakmaya başladı. Dolayısıyla, kooperatifin çöküşü, köylülerin kırsal yaşama ve kent hayatının avantajlarına dair analizleriyle yakından bağlantılıydı. Genç kadınlar kentteki erkeklerle evlenmeyi seçtiklerinde, içlerinden birinin dediği gibi "halı dokumaktan kurtuluyorlardı." Bu yüzden kooperatif vasıflı emek gücünü kaybediyor, ürünlerin niteliği de haliyle düşüyordu.

Yuntdağ, Batı Anadolu'daki belli başlı şehirlere uzak değil ama Manisa, İzmir ve Balıkesir gibi büyük kentlerden kopuk bir bölge. Bu konumundan ötürü, vasıflı halı dokumacılığı kuşaklar boyunca bu bölgede muhafaza edilmiş. 1970'lerde ve 1980'lerde Doğu Anadolu'dan milyonlarca insan kentlere göç ederken, Yuntdağ'daki köylüler dağlık arazilerinden çıkardıkları kömürü satmak için develerle kentlere gidiyorlardı. Bu koşullar altında, köylülerin bir dokuma kooperatifi kurmak, altyapı tesis etmek ve köy hayatını sürdürmeye çalışmak konusunda gösterdikleri azim takdire değerdir. Kooperatif pek çok açıdan başarılı olmuştur. Ancak bu başarı, köy ekonomisinden, ücretli emeğin hâkim olduğu, kendi çıkarını kolla-

yan bireylerce sürdürülen bir ekonomiye geçişle birlikte ortaya çıkan pek çok sorunu çözememiştir. Bu yüzden şimdi pek çokları, kent hayatının nimetleri olarak algıladıkları şeylere kavuşabilmek için bu yalıtılmış kırsal bölgelerden uzaklaşmayı seçmektedir.

SONSÖZ

Araştırma Fikirleri ve Yeni Güzergâhlar

Etnografik araştırma hakkında yazmak, zaman sorununu gündeme getirir. Kısa süre sonra geçmiş haline gelecek, ancak yazarın üzerine düşünmesiyle hatırlanan bir zaman dilimi içinde, geçmiş ile gelecek arasında yaşayan insanlardan bölük pörçük toplanan bir malzeme mevcuttur. Bu derlemenin bölümleri, araştırmamın zaman dilimlerini ifade ediyor. Katı bir kronolojik sıra izlenmemesine rağmen, köy hayatının kooperatifle birlikte geçirdiği dönüşümün hikâyesine zaman damgasını vuruyor. Ahmet'in 2003'te ölmesiyle birlikte kooperatifin gidişatı tümden değişiyor. Dokumacılar yaşadıkları kimlik değişimini açık biçimde ifade etmeye başlıyorlar. Harald Böhmer burayı ilk ziyaret ettiğinde, ev eşyası olarak kullanılan veya ailenin gelire ihtiyacı olduğunda satılan nitelikli halılar dokuyan yoksul köylülerle karşılaşmıştı. Harald'ın kooperatifin kurulması ve yurtdışından tüccarlar bulunması konusundaki yardımları, ürünlerin satılacağı sağlam bir pazarın ve dokuma işi karşılığında istikrarlı bir gelirin elde edilmesini sağlamıştı.

Kooperatif el dokumalarının ticarîleştirilmesinde başarılı olduğu için, köylülerin benlik algısı da değişmişti. Artık şanslı köylüler değil, bir işletmenin çalışanlarıydılar. Kendilerini birer çalışan olarak düşündüklerinde, küçük ev sanayiinden farksız olarak gördükleri fabrika işçiliğiyle kendi yaptıkları işi karşılaştırmaya başladılar. Ücret ve haklar konusundaki farklar, kadın dokumacıları hayatlarını değiştirmenin yollarını aramaya sevk etti. İlginç biçimde, güç ve enerjilerini kooperatifin emek yapısını değiştirmeye vakfetmek yerine, kocalarının fabrikalarda sigortalı iş bulabilecekleri fikriyle kente göç etmeyi düşünmeye başladılar. Böylece, ev kadını

olarak daha prestijli bir statü edinebilecekler, sigortasız dokumacı olarak çalışırken kazandıkları ücreti, kocaları, sigortalı çalışarak eve getirecekti. Pek çoğu geçici olarak fabrikada ve tarlada çalışarak evin gelirine katkıda bulunmak zorunda kaldıysa da, ev kadını olarak, köylü kadın statüsünden daha yüksek bir konum elde ettiğini düşünmektedir.

Köyden ayrılmayanlar için, kooperatif hâlâ önemli bir gelir ve iş kaynağı olmaya devam ediyor. Pek çok yaşlı kadın yün eğiriyor, anneler ve kızları halı dokumayı sürdürüyorlar. Kooperatif, bir küçük ev sanayii olmaktan çıkıp, yabancı alıcılar için nitelikli ve sanatsal dokumalar üreten elit bir geleneksel sanatçılar grubuna dönüşüyor. Kurumun zaman içinde geçirdiği değişim, çarpıcı başarısına da ışık tutuyor. Kadın dokumacılar, üye statüsüyle onaylanan dokuma becerileri sayesinde daha fazla güç ve otorite sahibi oldular. Aileler daha fazla para kazandı vc hayat standartlarını yükselten tüketim ürünlerini edinebildiler. Pek çok çocuk ortaokuldan sonra eğitimine devam edebildi. Genç çiftler, evlendiklerinde kendilerine ait, sebze ekmek için küçük bir bahçesi olan dayalı döşeli evlere geçebildiler, küçük bir sürü sahibi olmalarını sağlayacak birkaç hayvanla, yatırımları için veya dar zamanlarda kullanabilecekleri altınlarla aile hayatına başlayabildiler. Bu yeni zenginlik tamamen dokumacılığın ürünü değildi, ama dokumadan sağlanan gelirin haneiçi ekonomik güvencenin artmasında büyük payı vardı.

Bu etnografik hikâye henüz bitmiş değil. Hemen hemen her yıl köyü ziyarete gidiyorum. Görüştüğüm insanların ve dostlarımın hayatlarında neler değiştiğini izliyor, genç çiftlerin evlenip çocuk sahibi olmalarına, anne-babaların torun sahibi olmalarına tanıklık ediyorum. Ancak, çalışmam artık İslamî pratiklere ve özellikle Sünni İslamın geçirdiği değişimlere odaklanıyor. Dolayısıyla araştırma sahamı da genişletmem gerekti: Bölgedeki diğer köyler, Manisa ve Batı Anadolu'daki küçük ilçeler, ayrıca Türkiyeli göçmenlerin gittiği camilerde buralardan göç etmiş bazı imamların çalıştığı Almanya da araştırmamın sınırlarına dahil oldu. Yuntdağ'da tanıştığım görüşmecilerden oluşan sosyal ağ aracılığıyla çalışmamın sınırlarını genişleterek, hem Türkiye'de İslamî hareketlerle modernlik ilişkisini ortaya koymayı, hem de kişisel ve mahrem gündelik hayat hikâyelerini dengelemeyi umuyorum.

Kaynakça

Abadan-Unat, N. (1982): "The Effects of International Labor Migration on Women's Roles: the Turkish Case," *Sex Roles, Family and Community in Turkey* içinde, der. Çiğdem Kağıtçıbaşı, s. 207-36. Bloomington: Indiana University Turkish Studies 3.

Abu-Lughod, L. (1990): "The Romance of Resistance," *American Ethnologist*, c. 17, s. 1, s 41-54.

Abu-Lughod, L. (1993): *Writing Women's Worlds*. Berkeley: University of California Press.

Adrian, B. (2003): *Framing the Bride*. Berkeley: University of California Press.

Ahearn, L. (2001): *Invitations to Love: Literacy, Love Letters, and Social Change in Nepal*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Ahmad, F. (1981): "Military Intervention and the Crisis in Turkey," *Middle East Report* , Ocak 93, s. 5-24.

Ahmed, L. (1992): *Women and Gender in Islam*, New Haven: Yale University Press.

Akin, E. ve O. Karasapan (1988): "The 'Turkish-Islamic Synthesis,'" *Middle East Report,* sayı 153 (Temmuz-Ağustos), s. 18.

Anderson, J. (1998): *Return to Tradition*. San Francisco: Washington University Press.

Appadurai, A., der. (1986): *The Social Life of Things*. Cambridge: Cambridge University Press.

Appadurai, A. (1996): *Modernity at Large*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Arat, Y. (1996): "On Gender and Citizenship in Turkey," *Middle East Report,* sayı 198 (Ocak-Mart), s. 28-31.

Arat, Y. (1998): "Feminists, Islamists, and Political Change in Turkey," *Political Psychology* 19,1, s. 117-31.

Arberry, A.J., çev. (1996): *The Koran*, Interpreted. New York: Simon and Schuster, Touchstone edition.

Argyrou, V. (1996): *Tradition and Modernity in the Mediterranean: The Wedding as Symbolic Struggle*, Cambridge: Cambridge University Press.

Atlıhan, Ş. (1993): "Traditional Weaving in One Village of Settled Nomads in Northwest Anatolia,"*Oriental Carpet and Textile Studies*, s. 77-88.

Ayata, B. ve D. Yükseker (2005): "A Belated Awakening: National and International Responses to the Internal Displacement of Kurds in Turkey," *New Perspectives on Turkey,* sayı 32, s. 5-42.

Bahloul, J. (1996): *The Architecture of Memory,* çev. Catherine du Peloux Menage, Cambridge: Cambridge University Press.

Başgöz, I. (1998): *Turkish Folklore and Oral Literature: Selected Essays of Ilhan Başgöz*, Bloomington: Indiana Turkish Studies Series.

Bates, D. (1973): *Nomads and Farmers.* Ann Arbor: The University of Michigan.

Bates, D. (1974): "Normative and Alternative Systems of Marriage Among the Yörük of Southeastern Turkey," *Anthropological Quarterly* 47:, s. 270-87.

Bayatlı, O. (1944a): *Bergama'da Köyler: Eğrigöl*, İzmir: Meşher Matbaası.

Bayatlı, O. (1944b): *Bergama'da Köyler: Pınarköy, Narlıca, Tepeköy, Yalnızev*, İzmir: Güneş Yayınevi.

Bayatlı, O. (1945a): *Bergama'da Köyler: Tırmanlar,* İzmir: Güneş Yayınevi.

Bayatlı, O. (1945b): *Bergama'da Köyler: Bölcekköy,* İzmir: Güneş Yayınevi.

Bell, J. (1995): "Notions of Love and Romance Among the Taita of Kenya," *Romantic Passion: a Universal Experience*? içinde, der. W. Jankowiak, s. 152-65. New York: Columbia University Press.

Beller-Hann, I. ve C. Hann (2001): *Turkish Region; State, Market and Social Identities on the East Black Sea Coast*, Santa Fe: School of American Research Press.

Benthall, J. (1999): "Financial Worship: The Quranic Injunction to Alms-giving," *Journal of the Royal Anthropological Institute,* 5(1), s. 27-42.

Berik, G. (1987): *Women Carpet Weavers in Rural Turkey*, Cenova: International Labour Office [ILO, Dünya Çalışma Örgütü].
Berik, G. (1989): "Born Factories: Women's Labor in Carpet Workshops in Rural Turkey," Working Paper #177. Women in International Development, Michigan State University.
Black, D. (1985): *The Atlas of Rugs and Carpets*, Londra: Tiger Books International.
Bowie, K. (1998): "The Alchemy of Charity," *American Anthropologist* 100(2), s. 469-481.
Boyarin, J. (1992): *Storm from Paradise: the Politics of Jewish Memory*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
Bozdoğan, S. ve R. Kasaba (1999): *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey*, Seattle: University of Washington Press.
Böhmer, H. (1983): "The Revival of Natural Dyeing in Two Traditional Weaving Areas of Anatolia," *Oriental Rug Review*. III: 9:2.
Böhmer, H. (2008): *Nomads in Anatolia*, Ganderkesee, Almanya: Remhob Verlag.
Bringa, T. (1995): *Being Muslim the Bosnian Way*, Princeton: Princeton University Press.
Brüggermann, W. ve H. Böhmer (1983): *Rugs of the Peasants and Nomads of Anatolia*. München: Kunst and Antiquitäten.
Butler, J. (1999): *Gender Trouble*, New York: Routledge. [*Cinsiyet Belası*, çev. Başak Ertür, İstanbul: Metis Yayınları, 2. basım 2010.]
Çınar, A. (2005): *Modernity, Islam and Secularism in Turkey*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
Cohen, J.H. (1998): "Craft Production and the Challenge of the Global Market," *Human Organization* 57 (1):74-82.
Cohen, J.H. (1999): *Cooperation and Community*. Austin: University of Texas Press.
Cohen, J. ve A. Browning (2007): "The Decline of a Craft: Basket Making in San Juan Guelavia, Oaxaca," *Human Organization* 66(3), s. 229-39.
Collier, J. (1997): *From Duty to Desire*, Princeton: Princeton University Press.

Colloredo-Mansfeld, R. (1999): *The Native Leisure Class*, Chicago: University of Chicago Press.
Cook, M. (2003): *Forbidding Wrong in Islam*, Cambridge: Cambridge University Press.
Coontz, S. (2005): *Marriage, A History*, New York: Viking Press.
Cott, N. (2000): *Public Vows: a History of Marriage and the Nation*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
Davis, D. ve D.S. Schaefer (1995): "Possessed by Love: Gender and Romance in Morocco," *Romantic Passion: A Universal Experience?* içinde, der. W. Jankowiak, s. 219-38. New York: Columbia University Press.
Dedeoğlu, S. (2004): "Working for Family: the Role of Women's Informal Labor in the Survival of Family-owned Garment Ateliers in Istanbul, Turkey," Working Paper #281, *Women in International Development*, Michigan State University.
Deeb, L. (2006): *An Enchanted Modern*, Princeton: Princeton University Press.
Delaney, C. (1990): "The 'Hajj': Sacred and Secular," *American Ethnologist*, 17(3): 513-30.
Delaney, C. (1991): *The Seed and the Soil*. Berkeley: University of California Press. (Türkçesi: *Tohum ve Toprak*, çev. Selda Somuncuoğlu, Aksu Bora, İstanbul: İletişim, 2001).
DiCarlo, L. (2006): "Migration from Giresun to the United States: The Role of Regional Identity," *International Journal of Turkish Studies* 12 (1 ve 2), s. 133-43.
Du, S. (2002): *Chopsticks Only Work in Pairs*, New York: Columbia University Press.
Duben, A. ve C. Behar (1991): *Istanbul Households: Marriage, Family, and Fertility 1880-1940*, Cambridge: University Press.
Ehlers, T.B. (2000): *Silent Looms*, Austin: University of Texas Press.
Eickelman, C. (1984): *Women and Community in Oman*, New York: University Press.
Erman, T. (1988): "The Impact of Migration on Turkish Rural Women: Four Emergent Patterns," *Gender and Society* 12(2), s 146-67.

Esposito, J.L. (1991): *Islam: The Straight Path*, New York: Oxford University Press.

Ewing, K.P. (2008): *Stolen Honor, Stigmatizing Muslim Men in Berlin*, Stanford: Stanford University Press.

Fausto-Sterling, A. (2000): *Sexing the Body*, New York: Basic Books.

Finkel, A. ve N. Sirman, der. (1990): *Turkish State, Turkish Society*, Londra: Routledge.

Fox, G.L. (1975): "Love-match and Arranged Marriage in a Modernizing Nation: Mate Selection in Ankara, Turkey," *Journal of Marriage and the Family* 37, s. 180-93.

Garrett, G. (1988): "DOBAG at Seven," *Oriental Rug Review* 8 (4), s. 17-8.

Ger, Güler ve F.F. Csaba (2000): "Flying Carpets: The Production and Consumption of Tradition and Mystique," *Advances in Consumer Research*, 27, s. 132-7.

Ghvamshahidi, Z. (1995): "The Linkage Between Iranian Patriarchy and The Informal Economy in Maintaining Women's Subordinate Roles in Home-based Carpet Production," *Women's Studies International Forum* 18, 2, s. 135-51.

Giddens, A. (1990): *The Consequences of Modernity*, Stanford: University Press.

Giddens, A. (1992): *The Transformations of Intimacy*, Stanford: University Press.

Glassie, H. (1993): *Turkish Traditional Art Today*, Bloomington: Indiana University Press.

Glazer, M. (1979): "The Dowry as Capital Accumulation Among the Sephardic Jews of Istanbul, Turkey," *International Journal of Middle East Studies* 10, s. 373-80.

Göle, N. (1996): *The Forbidden Modern: Civilization and Veiling,* Ann Arbor: University of Michigan Press.

Grimes, K. ve L. Milgram, der. (2000): *Artisans and Cooperatives*, Tucson: University of Arizona Press.

Hart, K. (2005): "Acı Tatlı Yiyoruz: Bitter or Sweet We Eat. The Economics of Love and Marriage in Örselli Village," Doktora tezi, Indiana University.

Hart, K. (2007): *Kilim Örnekleri: Examples from Kilims*, İstanbul: JP Morgan Chase Bank ve Sadberk Hanım Müzesi.

Hart, K. (2009): "The Orthodoxization of Ritual Practice in Western Turkey," *American Ethnologist,* 36(4): s. 735-49

Hawley, W.A. (1918): *Asia Minor,* Londra: John Lane the Bodley Head.

Hegland, M. (1998): "Flagellation and Fundamentalism: (Trans)forming Meaning, Identity, and Gender Through Pakistani Women's Rituals of Mourning," *American Ethnologist* 25, 2, s. 240-66.

Hemmasi, M. ve C. Prorok (2002): "Women's Migration and Quality of Life in Turkey," *Geoforum* 33, s. 399-411.

Herzfeld, M. (1997): *Cultural Intimacy: Social Poetics in the Nation-State*, New York: Routledge

Herzfeld, M. (2004): *The Body Impolitic: Artisans and Artifice in the Global Hierarchy of Value*, Chicago: University of Chicago Press.

Hirsch, J. (2003): *A Courtship After Marriage*, Berkeley: University of California Press.

Hobsbawn, E. ve T. Ranger (1983): *The Invention of Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press [*Geleneğin İcadı*, çev. Mehmet Murat Şahin, İstanbul: Agora, 2006].

Hoodfar, H. (1997): *Between Marriage and the Market*, Berkeley: University of California Press.

hooks, b. (2000): *Feminism is for Everybody*, Cambridge, MA: South End Press.

Hortaçsu, N. (2003): "Marriage in Turkey," *Mate Selection Across Cultures* içinde, der. R.R. Hamon ve B.B. Ingolds, 155-71, Thousand Oaks, Calif.: Sage Publications.

Ilcan, S. (1994a): "Marriage Regulation and the Rhetoric of Alliance in Northwestern Turkey," *Ethnology* 33(4), s. 273-96.

Ilcan, S. (1994b): "Peasant Struggles and Social Change: Migration, Households, and Gender in a Rural Turkish Society," *International Migration Review* 28 (Güz):,s. 554-7.

Ilcan, S. (1999): "Social Spaces and the Micropolitics of Differentiation," *Ethnology* 38,3: , s. 243-56.

Işık, D. (2007): "Woven Assemblages: Globalization, Gender, Labor, and Authenticity in Turkey's Carpet Industry". Doktora tezi, Arizona Üniversitesi Antropoloji Bölümü.

Işık, D. (2008): "On Sabir and Agency," *International Feminist Journal of Politics* 10, 4, s. 518-41.

Jankowiak, W., der. (1995a): *Romantic Passion: A Universal Experience?*, New York: Columbia University Press.

Jankowiak, W., (1995b): "Romantic Passion in the People's Republic of China," *Romantic Passion: a Universal Experience?*, der. W. Jankowiak, 166-8, New York: Columbia University Press.

Joseph, S. (1993a): "Fieldwork and the Psychosocial Dynamics of Personhood," *A Journal of Women's Studies* 13,3, s. 9-32

Joseph, S. (1993b): "Gender and Relationality Among Arab Families in Lebanon," *Feminist Studies* 19, 3: 465-86.

Joseph, S. (1996a): "Gender and Citizenship in the Middle Eastern States," *Middle East Report,* Ocak-Mart, s. 4-10.

Joseph, S. (1996b): "Patriarchy and Development in the Arab World," *Gender and Development* 4,2, s. 14-9.

Kağıtçıbaşı, Ç., der. (1982): *Sex Roles, Family and Community in Turkey*, Bloomington: Indiana University Turkish Studies, s. 3.

Kandiyoti, D. (1987): "Emancipated But Unliberated? Reflections on the Turkish Case," *Feminist Studies* 13, 2, s. 317-38.

Kandiyoti, D. (1988): "Bargaining with Patriarchy," *Gender and Society* 2,3: s. 274-90.

Karpat, K. (1976): *The Gecekondu: Rural Migration and Urbanization*, Cambridge: Cambridge University Press.

Katzir, Y. (1983): "Yemenite Jewish Women in Israeli Rural Development," *Economic Development and Cultural Change* 32, 1, s. 45-161.

Keyder, Ç. (1999): *Istanbul: Between the Global and the Local*, New York: Rowman & Littlefield Publishers, Inc. [*İstanbul Küresel ile Yerel Arasında*, İstanbul: Metis Yayınları, 2000.]

Kleinbach, R., M. Albezova ve M. Aitieva (2005): "Kidnapping for Marriage (ala kachuu) in a Kyrygz Village," *Central Asian Survey* 24(2), s. 191-202.

Kottak, C.P. (1990): "Culture and 'Economic Development,'" *American Anthropologist* 92(3), s. 723-31.

Kresse, K. (2009): "Muslim Politics in Postcolonial Kenya," *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.):S76-S94.

Kudat, A. (1974): "Institutional Rigidity and Individual Initiative in Marriages of Turkish Peasants," *Anthropological Quarterly* 44(3), s. 288-303.

Landreau, A.N. (1978): *Yörük: The Nomadic Weaving Tradition of the Middle East*, Pittsburgh: Carnegie Institute.

Latour, B. (1993): *We Have Never Been Modern*, Cambridge: Harvard University Press [Türkçesi *Biz Hiç Modern Olmadık*, çev. İnci Uysal [İstanbul: Norgunk, 2008]).

Lewycky, D. ve K. Nthomang (1999): *Equal Shares*, Toronto: Between the Lines.

Liechty, M. (2003): *Suitably Modern*, Princeton: Princeton University Press.

Lipset, D. (2004): "Modernity without Romance? Masculinity and Desire in Courtship Stories Told by Young Papua New Guinean Men," *American Ethnologist* 31, s. 205-24.

Loeffler, R. (1988): *Islam in Practice: Religious Belief in a Persian Village*. Albany: SUNY Press.

Luong, P.J., der. (2004): *Reconceptualizing Central Asia: States and Societies in Formation*. Cornell: Cornell University Press.

MacHenry, R. (2000): "Building on Local Strengths," *Artisans and Cooperatives*, der. K. Grimes ve L. Milgram, s. 25-44. Tucson: University of Arizona Press.

Magnarella, P. (1979): *The Peasant Venture*, Boston: G.K. Hall & Co.

Mahmood, S. (2001): "Feminist Theory, Embodiment and the Docile Agent: Some Reflections on the Egyptian Islamic Revival," *Cultural Anthropology* 16,2: s. 202-36.

Mahmood, S. (2005): *Politics of Piety*, Princeton: Princeton University Press.

Mandel, R. (2008): *Cosmopolitan Anxieties, Turkish Challenges to Citizenship and Belonging in Germany*, Durham: Duke University Press.

Mardin, S. (1982): "Turkey: Islam and Westernization," *Religions and Societies: Asia and the Middle East* içinde, der. Carlo Caldarola, New York: Mouton Publishers.

Marsden, M. (2007): "Love and Elopement in North Pakistan," *Journal of the Royal Anthropological Institute* 13, s. 91-108.
Marx, K. (1977): *The Capital,* cilt 1, New York: Vintage Books.
Mason, W. (1985): "DOBAG Revisited," *Oriental Rug Review*, 5 (5), s. 2-4.
Maurer, B. (2005): *Mutual Life, Limited,* Princeton: Princeton University Press.
Mauss, M. (1990): [1950] *The Gift,* çev. W.D. Halls, New York: W.W. Norton.
Mepham, J. (1987): "Turkey: Reading the Small Print," *Middle East Report* 149, Kasım-Aralık, s. 19-25.
Middle East Report (1996): *Forced Evictions and Destruction of Villages in Turkish Kurdistan*. 199, s. 8-9.
Milgram, L. (2000): "Reorganizing textile production in rural Oaxaca, Mexico," *Artisans and Cooperatives* içinde, der. K. Grimes ve L. Milgram, (s. 107-27), Tucson: University of Arizona Press.
Navaro-Yashin, Y. (1999): "The Historical Construction of Local Culture: Gender and Identity in the Politics of Secularism versus Islam," *Istanbul: Between the Global and the Local* içinde, der. Çağlar Keyder, s. 59-75. New York: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.
Navaro-Yashin, Y. (2002): *Faces of the State: Secularism and Public Life in Turkey*, Princeton: Princeton University Press.
Nelson, C. (1974): "Public and private politics," *American Ethnologist* 1,3, s. 551-63.
Neyzi, L. (2001): "Object or Subject? The Paradox of 'Youth' in Turkey," *International Journal of Middle East Studies* 33(3), s. 411-32.
Neyzi, L. (2002): "Remembering to Forget: Sabbateanism, National Identity, and Subjectivity in Turkey," *Society for Comparative Study of Society and History* 2, s. 137-58.
O'Bannon, G. (1990): "A Visit to Ayvacık," *Oriental Rug Review*, 10 (6), s. 6-9.
Olson, E. (1982): "Duofocal Family Structure," *Sex roles, family and community in Turkey* içinde, der. Çiğdem Kağıtçıbaşı, s. 33-72. Bloomington: Indiana University Turkish Studies.
Ortner, S. (1996): *Making Gender*, Boston: Beacon Press.

Ortner, S. (2006): *Anthropology and Social Theory*, Durham: Duke University Press.
Özyürek, E. (2006a): *Nostalgia for the Modern*, Durham: Duke University Press. [*Modernlik Nostaljisi*, çev. Ferit Burak Aydar, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.]
Özyürek, E., der. (2006b) *The Politics of Public Memory in Turkey*, Syracuse: Syracuse University Press.
Perouse, J.-F. (2004): "Deconstructing the Gecekondu," *European Journal of Turkish Studies* 1, s. 2-6.
Peters, F.E. (1994): *A Reader on Classical Islam*. Princeton: University of Princeton Press.
Pfaff, R. (1963): "Disengagement from Traditionalism in Turkey and Iran," *The Western Political Quarterly* 16(1), s. 79-98.
Pigg, S. (1992): "Inventing Social Categories Through Place: Social Representation and Development in Nepal," *Comparative Studies in Society and History* 34, s. 491-513.
Rasuly-Paleczek, G., der. (1996): *Turkish Families in Transition,* New York: Peter Lang.
Rebhun, L.A. (1999): *The Heart is an Unknown Country*, Stanford: Stanford University Press.
Regis, H. (1995): "The Madness of Excess: Love among the Taita of Kenya," *Romantic Passion: a Universal Experience?* içinde, der. W. Jankowiak, 141-51. New York: Columbia University Press.
Return to Tradition (Erişim tarihi: 26 Mart 2009) http://www.returntotradition.com/html/dobag_project.html.
Rogers, S.C. (1975): "Female Forms of Power and the Myth of Male Dominance," *American Ethnologist* 2, 4, s. 727-56.
Rosaldo, R. (1989): "Imperialist Nostalgia," *Representations* 26 (Spring), s. 107-22.
Sakallıoğlu, U.C. (1997): "The Autonomy of the Turkish Military's Political Autonomy," *Comparative Politics*, 29(2), s. 151-66.
Salaff, J. (1995): *Working Daughters of Hong Kong*, New York: Columbia University Press.
Schein, L. (1999): "Performing Modernity," *Cultural Anthropology* 14, s. 361-95.

Schimmel, A. (1992): *Islam: an Introduction*, New York: State University of New York Press.

Schultz, D. (2008): "(Re)Turning to Proper Muslim Practice: Islamic Moral Renewal and Women's Conflicting Assertions of Sunni Identity in Urban Mali," *Africa Today* 54(4): s. 21-43.

Scott, J.C. (1985): *Weapons of the Weak*, New Haven: Yale University Press.

Şenyapılı, T. (1982): "Economic Change and the Gecekondu Family," der. Ç. Kağıtçıbaşı, *Sex Roles, Family and Community in Turkey* içinde, s. 235-48, Bloomington: Indiana University Turkish Studies 3.

Shahrani, N. (2002): *The Kirghiz and Wakhi of Afghanistan,* Seattle: University of Washington Press, 2. baskı.

Shankland, D. (1999): "Integrating the rural: Gellner and the study of Anatolia," *Middle Eastern Studies* 35, 2, s. 132-49.

Silay, K. (1994): *Nedim and the poetics of the Ottoman court*, Bloomington: Indiana University Turkish Studies.

Silverstein, B. (2003): "Islam and Modernity in Turkey," *Anthropological Quarterly* 76, 3: s. 497-517.

Sirman, N. (1990): "State, Village, and Gender in Western Turkey," *Turkish State, Turkish Society* içinde, der. A. Finkel ve N. Sirman, s. 21-51, Londra: Routledge.

Sirman, N. (1995): "Friend and Foe? Forging Alliances with other Women in a Village of Western Turkey," *Women in Modern Turkish Society: A Reader* içinde, der. Ş. Tekeli, s. 199-218, Atlantic Highlands, NJ: Zed Books.

Spooner, B. (1986): "Weavers and Dealers," *The Social Life of Things* içinde, der. A. Appadurai, s. 195-235. Cambridge: Cambridge University Press.

Sprague, S. (1978): "Yoruba Photography: How the Yoruba See Themselves," *African Arts* 2(1): 52-9, 107.

Stirling, J. (1957): "Land, Marriage and the Law in Turkish Villages," *International Social Science Bulletin* 9(1).

Stirling, J. (1966): *Turkish Village*. New York: John Wiley and Sons.

Stirling, J. ve E.O. Incirlioglu (1996): "Choosing Spouses: Villagers, Migrants, Kinship and Time," der. Gabriele Rasuly-Paleczek, *Turkish Families in Transition* içinde, Frankfurt: Pete Lang.

Stokes, M. (1989): "Music, Fate and State: Turkey's Arabesk Debate," *Middle East Report* 160, s. 27-30.

Stokes, M. (1992): "Islam, the Turkish State and Arabesk," *Popular Music* 11, s. 213-27.

Stokes, M. (1997): "Voices and Places: History, Repetition, and the Musical Imagination," *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 3(4), s. 673-91.

Stone, L. (1979): *The Family, Sex and Marriage in England, 1500-1800*, New York: Harper & Row.

Tapper, N. (1981): "Direct Exchange and Bride Price: Alternative Forms in a Complex Marriage System," *Man* (N.S.) 16, s. 387-407.

Tapper, N. ve R. Tapper (1987): "'Thank God We're Secular!' Aspects of Fundamentalism in a Turkish Town," *Studies in Religious Fundamentalism* içinde, der. Lionel Caplan, Albany: SUNY Press.

Tapper, R., der. (1991): *Islam in Modern Turkey*, New York: I.B. Tauris & Co.

Tekeli, Ş., der. (1995): *Women in Modern Turkish Society: A Reader*, Londra: Zed Books.

Thompson, J. (1986): "A Return to Tradition," *Halı* 8 (2): s. 14.

Timmerman, C. (2006): "Gender Dynamics in the Context of Turkish Marriage Migration: the Case of Belgium," *Turkish Studies* 7(1), s. 125-43.

Torab, A. (1996): "Piety as Gendered Agency," *Journal of the Royal Anthropological Institute* 2, 2: s. 235-52.

Tuğal, C. (2002): "Islamism in Turkey: Beyond Instrument and Meaning," *Economy and Society* 31(1):850111.

Vergin, N. (1985): "Social change and family in Turkey," *Cultural Anthropology* 26, s. 571-4.

Werbner, P. (2003): *Pilgrims of Love*, Bloomington: Indiana University Press.

Werner, C. (2004): "Women, Marriage and the Nation-State: the Rise of Nonconsensual Bride Kidnapping in Post-Soviet Kazakhstan," *Reconceptualizing Central Asia: States and Societies in Formation* içinde, der. Pauline Jones Luong, s. 59-89. Cornell: Cornell University Press.

White, J. (1994): *Money Makes Us Relatives.* Austin: University of Texas Press.

White, J. (1999): "Islamic Chic," *Istanbul: Between the Global and the Local* içinde, der. Çağlar Keyder, New York: Rowman & Littlefield Publishers.

White, J. (2002): *Islamist Mobilization in Turkey*, Seattle: University of Washington Press.

White, J. (2003): "State Feminism, Modernization, and the Turkish Republican Woman," *NWSA Journal* 15, 3, s. 146-59.

Wilkinson-Weber, C. (1997): "Skill, Dependency, and Differentiation: Artisans and Agents in the Lucknow Embroidery Industry," *Ethnology* 36(1), s. 49-65.

Wilkinson-Weber, C. (1999): *Embroidering Lives.* Albany: State University of New York Press.

Xu, X. ve M.K. Whyte (1990): "Love-Matches and Arranged Marriages: a Chinese Replication," *Journal of Marriage and the Family* 52, s. 709-22.

Yan, Yunxiang (2003): *Private Life Under Socialism: Love, Intimacy, and Family Change in a Chinese Village 1949-1999*, Stanford: Stanford University Press.

Yan, Yunxiang (2006): "Girl Power: Young Women and the Waning of Patriarchy in Rural North China," *Ethnology* 45(2), s. 105-23.

Yavuz, H. (1999): "The Assassination of Collective Memory: the Case of Turkey," *The Muslim World* 89 (3-4): s. 193-207.

Yerushalmi, Y.H. (1982): *Zakhor: Jewish History and Jewish Memory*, Seattle: University of Washington Press.

Yiftachel, O. (1998): "Democracy or Ethnocracy? Territory and Settler Politics in Israel/Palestine," *Middle East Report* 207 (Yaz).

Yiftachel, O. (1999): "'Ethnocracy:' The Politics of Judaizing Israel/Palestine," *Constellations* 6 (3):, s. 364-91.

Zubaida, S. (1996): "Turkish Islam and National Identity," *Middle East Report* 199 (Nisan-Haziran), s. 10-5.

Zürcher, E. (2005): *Turkey, A Modern History*, New York: I.B. Tauris. [*Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, çev. Yasemin Saner Gönen, İstanbul: İletişim Yayınevi, 2008.]

ANTROPOLOJİ/TOPLUMSAL CİNSİYET ÇALIŞMALARI

Amerikalı antropolog Kimberly Hart'ın Batı Anadolu'nun Yuntdağ bölgesinde yürüttüğü araştırmaya yaslanan bu kitap, kırsal bir yörede gelenek ve modernliğin kurgulanması, kalkınma projelerinin toplumsal dönüşümde oynadığı rol, evlilik ritüelleri ve akrabalık ilişkileri, kente göç, sosyo-ekonomik farklılıkların oluşturduğu kaygılar ve bunların dini pratiklere yansıması gibi farklı olguları ele alıyor.

Kitap, Doğal Boya Araştırma ve Geliştirme Projesi'nin (DOBAG) yürütüldüğü bir halı dokuma kooperatifinin yer aldığı Örselli köyünde Kimberly Hart'ın "katılımcı-gözlemci" olarak on yıl (1998-2008) sürdürdüğü etnografik araştırmalara dayanan bir dizi makaleden oluşuyor. Kooperatifin gelişimi ve gerilemesi, köyde toplumsal hafıza ve gelenek fikrinin kurgulanması, toplumsal cinsiyet, iktidar ve hane ilişkileri ve İslami pratikler kitabın farklı bölümlerinin ana temaları arasında.

Hart'ın hem köylüler gibi giyinen ve Türkçe konuşan birisi olarak "onlardan biri," hem de Amerikalı bir araştırmacı sıfatıyla "yabancı" bakış açısından gözlemlerine dayanan bu eser, antropoloji, sosyoloji ve ilgili sosyal bilim dallarında çalışan akademisyenler ve öğrenciler için önemli bir kaynak. Kitap, Batı Anadolu'nun kırsal bir yöresindeki gündelik yaşama dair bilgi edinmek isteyen okuyucuların da ilgisini çekecek nitelikte.

Kimberly Hart, ABD'de State University of New York, Buffalo State College'da sosyo-kültürel antropoloji dalında öğretim üyesi olarak çalışmaktadır.



18 TL

KOÇ
ÜNİVERSİTESİ
YAYINLARI